贞元六书

冯友兰

"为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平。"
此哲学家所应自期许者也。

新原道
（中国哲学之精神）

XIN YUANDAO

冯友兰 著



新　原　道

（中国哲学之精神）



图书在版编目(CIP)数据

新原道:中国哲学之精神/冯友兰著. —北京:北京大学出版社,2014.1
ISBN 978-7-301-23227-9

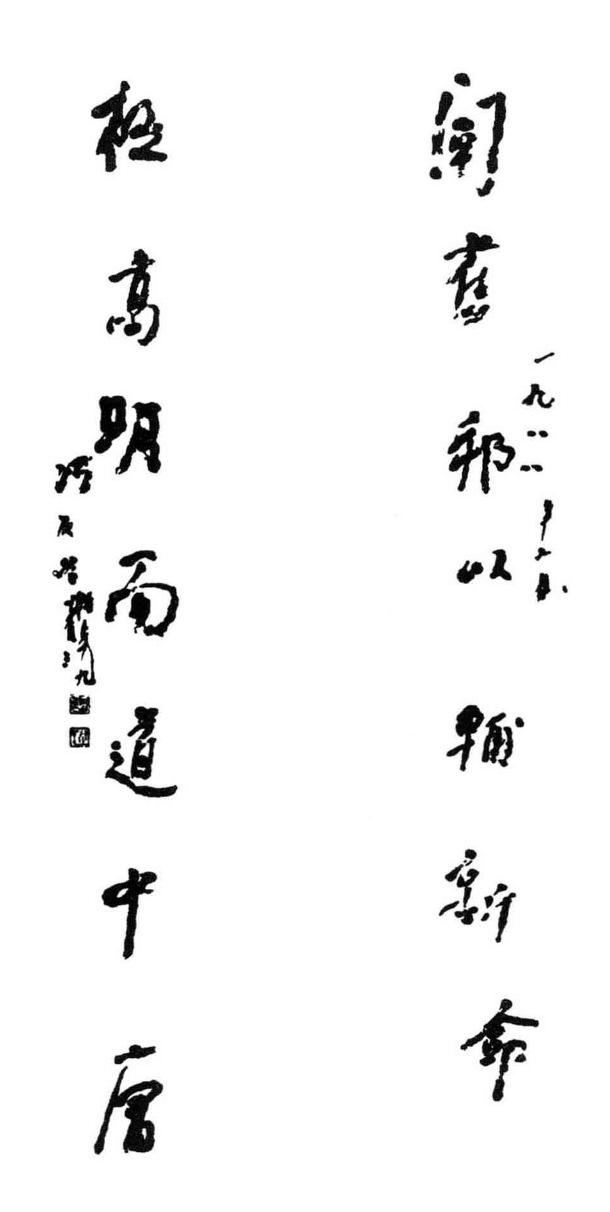
Ⅰ.①新… Ⅱ.①冯… Ⅲ.①哲学—中国—现代 Ⅳ.①B261

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2013)第 225931 号

书　　　　名:新原道(中国哲学之精神)
著作责任者:冯友兰　著
组　　　　稿:王炜烨
责 任 编 辑:王炜烨
标 准 书 号:ISBN 978-7-301-23227-9/B·1154
出 版 发 行:北京大学出版社
地　　　　址:北京市海淀区成府路 205 号　100871
网　　　　址:http://www.pup.cn
新 浪 微 博:@北京大学出版社
电 子 信 箱:zpup@pup.cn
电　　　　话:邮购部 62752015　发行部 62750672　编辑部 62750673
出版部 62754962
印　刷　者:北京汇林印务有限公司
经　销　者:新华书店
965 毫米×1300 毫米　16 开本　15.25 印张　138 千字
2014 年 1 月第 1 版　2014 年 1 月第 1 次印刷
定　　　　价:35.00 元

>>> 20世纪哲人、学术大师。他毕生的著述可以概括为“三史释今古，六书纪贞元”，他以《中国哲学史》《中国哲学简史》《中国哲学史新编》和《贞元六书》等著作，成为中国近代以来能够建立哲学体系的哲学家之一。他是我国20世纪最负盛名，并赢得国际声誉的思想家之一。

>>> 冯友兰 / 著


闡舊邦以輔新命
極高明而道中庸

目录

自序

此书所谓道，非《新理学》中所谓道。此书所谓道，乃讲《新理学》中所谓道者。《新理学》所谓道，即是哲学。此书讲《新理学》所谓道，所以此书非哲学底书，而乃讲哲学底书。此书之作，盖欲述中国哲学主流之进展，批评其得失，以见新理学在中国哲学中之地位。所以先论旧学，后标新统。异同之故明，斯继开之迹显。庶几世人可知新理学之称为新，非徒然也。近年以来，对于旧学，时有新解，亦藉此书，传之当世。故此书非惟为《新理学》之羽翼，亦旧作《中国哲学史》之补编也。书凡十章，新统居一，敝帚自珍，或贻讥焉。然孔子曰："文王既没，文不在兹乎！"孟子曰："圣人复起，必从吾言。"其自信若是。即老氏之徒，濡弱谦下，亦曰："知我者希，则我者贵。"亦何其高自期许耶？盖学问

之道，各崇所见。当仁不让，理固然也。写此书时，与沈公武有鼎先生，时相讨论。又承汤锡予用彤先生，贺自昭麟先生，先阅原稿，有所指正，谨此致谢。又英国友人休士先生，亦就原稿译为英文，期在伦敦出版。并附记，以志鸿爪。民国三十三年六月，冯友兰。

绪论

有各种底人。对于每一种人,都有那一种人所可能有底最高底成就。例如从事于政治工作底人,所可能有底最高底成就是成为大政治家。从事于艺术底人,所可能有底最高底成就是成为大艺术家。人虽有各种,但各种底人都是人。专就一个人是人说,他的最高底成就,是成为圣人。这就是说,他的最高底成就,是得到我们所谓天地境界(关于境界及人生中所可能有底四种境界,参看《新原人》第三章)。

人如欲得到天地境界,是不是必须离开社会中一般人所公共有底、所普通有底生活,或甚至必须离开"生"?这是一个问题。讲到天地境界底哲学,最容易有底倾向,是说:这是必须底。如佛家说:生就是人生的苦痛的根源。如柏拉图说:肉体是灵魂

的监狱。如道家中的有些人，“以生为附赘悬疣，以死为决疣溃痈。”这都是以为，欲得到最高底境界，须脱离尘罗世网，须脱离社会中一般人所公有底、所普通有底生活，甚至脱离“生”，才可以得到最后底解脱。有这种主张底哲学，即普通所谓出世间底哲学。出世间底哲学，所讲到底境界极高，但其境界是与社会中的一般人所公共有底、所普通有底生活，不相容底。社会中一般人所公共有底、所普通有底生活，就是中国哲学传统中所谓人伦日用。照出世间底哲学底说法，最高底境界，与人伦日用是不相容底。这一种哲学，我们说它是“极高明而不道中庸”。

有些哲学，注重人伦日用，讲政治，说道德，而不讲，或讲不到最高底境界。这种哲学，即普通所谓世间底哲学。这种哲学，或不真正值得称为哲学。这种哲学，我们说它是“道中庸而不极高明”。

从世间底哲学的观点看，出世间底哲学是太理想主义底，是无实用底，是消极底，是所谓“沦于空寂”底。从出世间底哲学的观点看，世间底哲学是太现实主义底，是肤浅底。其所自以为是积极者，是如走错了路底人的快跑，越跑得快，越错得很。

有许多人说，中国哲学是世间底哲学。这话我们不能说是错，也不能说是不错。

从表面看中国哲学，我们不能说这话是错。因为从表面上看中国哲学，无论哪一派、哪一家，都讲政治、说道德。在表面上

看，中国哲学所注重底，是社会，不是宇宙；是人伦日用，不是地狱天堂；是人的今生，不是人的来世。孟子说："圣人，人伦之至也。"照字面讲，这句话是说，圣人是社会中的道德完全底人。在表面上看，中国哲学中的理想人格，也是世间底。中国哲学中所谓圣人与佛教中所谓佛，以及耶教中所谓圣人，是不在一个范畴中底。

不过这只是在表面上看而已，中国哲学不是可以如此简单地了解底。专就中国哲学中主要传统说，我们若了解它，我们不能说它是世间底，固然也不能说它是出世间底。我们可以另用一个新造底形容词以说中国哲学。我们可以说，中国哲学是超世间底。所谓超世间的意义是即世间而出世间。

中国哲学有一个主要底传统，有一个思想的主流。这个传统就是求一种最高底境界。这种境界是最高底，但又是不离乎人伦日用底。这种境界，就是即世间而出世间底。这种境界以及这种哲学，我们说它是"极高明而道中庸"。

"极高明而道中庸"，是我们借用《中庸》中底一句话。我们说"借用"，因为我们此所谓"极高明而道中庸"，不必与其在《中庸》中底意义相同。中国哲学所求底最高境界，是超越人伦日用而又即在人伦日用之中。它是"不离日用常行内，直到先天未画前"。这两句诗，前一句是表示它是世间底，后一句是表示它是出世间底。这两句就表示即世间而出世间。即世间而出世间，

就是所谓超世间。因其是世间底，所以说是“道中庸”；因其又是出世间底，所以说是“极高明”。即世间而出世间，就是所谓“极高明而道中庸”。有这种境界底人的生活，是最理想主义底，同时又是最现实主义底。它是最实用底，但是并不肤浅。它亦是积极底，但不是如走错了路而快跑底人的积极。

世间与出世间是对立底。理想主义底与现实主义底是对立底。这都是我们所谓高明与中庸的对立。在古代中国哲学中，有所谓内与外的对立，有所谓本与末的对立，有所谓精与粗的对立。汉以后哲学中，有所谓玄远与俗务的对立，有所谓出世与入世的对立，有所谓动与静的对立，有所谓体与用的对立。这些对立或即是我们所谓高明与中庸的对立，或与我们所谓高明与中庸的对立是一类底。在超世间底哲学及生活中，这些对立都已不复是对立。其不复是对立，并不是这些对立，都已简单地被取消，而是在超世间底哲学及生活中，这些对立虽仍是对立，而已被统一起来。“极高明而道中庸”，此“而”即表示高明与中庸，虽仍是对立，而已被统一起来。如何统一起来，这是中国哲学所求解决底一个问题。求解决这个问题，是中国哲学的精神。这个问题的解决，是中国哲学的贡献。

中国哲学家以为，哲学所求底最高底境界是即世间而出世间底。有此等境界底人，谓之圣人。圣人的境界是超世间底。就其是超世间底说，中国的圣人的精神底成就，与印度所谓佛

的，及西洋所谓圣人的，精神底成就，是同类底成就。但超世间并不是离世间，所以中国的圣人，不是高高在上，不问世务底圣人。他的人格是所谓内圣外王底人格。内圣是就其修养的成就说，外王是就其在社会上底功用说。圣人不一定有机会为实际底政治底领袖。就实际底政治说，他大概一定是没有机会底。所谓内圣外王，只是说，有最高底精神成就底人，可以为王，而且最宜于为王。至于实际上他有机会为王与否，那是另外一回事，亦是无关宏旨底。

圣人的人格，是内圣外王的人格。照中国哲学的传统，哲学是使人有这种人格底学问。所以哲学所讲底就是中国哲学家所谓内圣外王之道。

在中国哲学中，无论哪一派哪一家，都自以为是讲“内圣外王之道”，但并不是每一家所讲底都能合乎“极高明而道中庸”的标准。在中国哲学中，有些家的哲学，偏于高明；有些家的哲学，偏于中庸。这就是说，有些家的哲学，近于只是出世间底；有些家的哲学，近于只是世间底。不过在中国哲学史的演变中，始终有势力底各家哲学，都求解决如何统一高明与中庸的问题。对于这个问题底解决，可以说是“后来居上”。我们于此可见中国哲学的进步。我们于以下十章，依历史的顺序，叙述中国哲学史中各重要学派的学说，并以“极高明而道中庸”的标准为标准，以评定各重要学派的价值。



>>> 老子像。

我们的对于中国哲学底这种工作，很像《庄子·天下篇》的作者，对于先秦哲学所作底工作。我们不能断定，谁是《天下篇》的作者，我们不知道他是谁，但他的工作，是极可赞佩底。他是中国古代的一个极好底哲学史家，亦是一个极好底哲学鉴赏家及批评家。在《天下篇》里，他提出"内圣外王之道"这个名词。讲内圣外王之道底学问，他称为"道术"。道术是真理之全。他以为当时各家，都没有得到道术之全，他们所得到底只是道术的一部分或一方面，所谓"道术有在于是者"。他们所得到底，只是道术的一部分，或一方面。所以他们所讲底只是他们的"一家之言"，不是道术，而是"方术"。

道术所讲底是内圣外王之道，所以道术亦是"极高明而道中庸"的。这亦是《庄子·天下篇》所主张底。《天下篇》说："不离于宗，谓之天人。不离于精，谓之神人。不离于真，谓之至人。以天为宗，以德为本，以道为门，兆于变化，谓之圣人。"向秀、郭象注云："凡此四名，一人耳。所自言之异。"此四种都是在天地境界中底人。天人、神人、至人或是"一人耳，所自言之异"。但圣人是与天人、神人、至人不同底。他尽有天人等之所有，但亦有天人等之所无。圣人"以天为宗"，就是"不离于宗"；他"以德为本"，就是"不离于精"（《天下篇》下文说："以本为精，以物为粗"）。他"以道为门"，就是"不离于真"（《老子》说："道之为物"，"其中有精，其精甚真，其中有信。"《庄子》说：道"有情有信，无为

无形”)。这是他尽有天人等之所有。但他又能“兆于变化”,应付事物。这是他有天人等之所无。他能“极高明而道中庸”。天人等则能“极高明”而未必能“道中庸”。《天下篇》下文说君子,“以仁为恩,以义为理,以礼为行,以乐为和,薰然慈仁”。这种人是在道德境界中底人。这种人能“道中庸”而不能“极高明”。

《天下篇》亦似以“极高明而道中庸”的标准为标准,批评当时各家的学说。至少我们可以说,照向秀、郭象的注,《天下篇》是如此的。《天下篇》说:“古之人其备矣乎!配神明,醇天地,育万物,和天下,泽及百姓;明于本数,系于末度;六通四辟,小大精粗,其运无所不在。”所谓古之人,就是圣人。他能统一本末,小大,精粗等的对立。他能“配神明,醇天地”,而又能“育万物,和天下”。前者是其内圣之德,后者是其外王之功。神明大概是说宇宙的精神方面。有内圣外王底人格底人,能“备天地之美,称神明之容”。《天下篇》上文说:“神何由降?明何由生?圣有所生,王有所成,皆原于一。”圣王是与神明并称底。

关于“一”底真理,就是内圣外王之道。儒家本是以阐述“古之人”为业底。但可惜他们所阐述底,都是些数度典籍之类。《天下篇》说:“其明而在数度者,旧法世传之史,尚多有之。其在于诗书礼乐者,邹鲁之士,缙绅先生,多能明之。”向秀、郭象注云:“能明其迹耳,岂所以迹哉?”所以照《天下篇》的说法,儒家不合乎高明的标准。

其余各家,也都是“不该不遍,一曲之士”。他们所讲底都不是内圣外王之道的全体,都偏于一方面。不过这一方面也是“道术有在于是”。他们“闻其风而说之”。《天下篇》以下叙述墨家的学说,结语谓:“墨子真天下之好也,将求之不得也,虽枯槁不舍也,才士也夫。”只称为才士,向秀、郭象注云:“非有德也”,言其不合乎高明的标准。《天下篇》又叙述宋钘、尹文的学说,说他们“以禁攻寝兵为外,以情欲寡浅为内,其小大精粗,其行适至是而止”。向秀、郭象注云:“未能经虚涉旷。”他们知有内外小大精粗的分别,但亦“适至是而止”,亦不合乎高明的标准。

《天下篇》又叙述彭蒙、田骈、慎到的学说,结语谓:“彭蒙、田骈、慎到不知道。虽然,概乎皆尝有闻者也。”向秀、郭象注云:“但未至也。”他们能从道的观点以看事物,知“万物皆有所可,有所不可。故曰:选则不遍,教则不至,道则无遗者矣”。用我们于《新原人》中所说底话说,他们已知天。但他们以为圣人的修养的成就,“至于若无知之物而已。无用贤圣,夫块不失道”。他们希望去知识所作的分别,以至于我们于《新原人》中所谓同天的境界。但不知在同天境界中底人,是无知而有知底,并不是若土块无知之物,彭蒙等是高明,但不是“极高明”。

《天下篇》又叙述关尹、老聃的学说。他们的学说,“建之以常,无,有,主之以太一。以濡弱谦下为表,以空虚不毁万物为实”。他们“以本为精,以物为粗”,“澹然独与神明居”。他们是

已达到"极高明"的程度,但他们又"常宽容于物,不削于人"。他们亦可以说是能道中庸。

《天下篇》又叙述庄子的学说,说庄子"上与造物者游,而下与外死生无终始者为友。其于本也,弘大而辟,深闳而肆。其于宗也,可谓稠适而上遂矣"。他达到"极高明"的程度。但他虽"独与天地精神往来,而不傲倪于万物,不谴是非,以与世俗处"。他亦可以说是能"道中庸"。

《天下篇》极推崇老庄。但于叙老庄的学说时,亦是说:"古之道术有在于是者",关尹、老聃、庄周"闻其风而悦之"。由此例说,则老庄亦是"不该不遍,一曲之士"。《天下篇》或以为老庄的学说,虽是道术的一重要部分或一重要方面,但亦只是其一部分或一方面。关于此点,我们尚无法断定。不过离开《天下篇》的作者,用我们自己的判断,我们可以说,老庄的学说尚不能全合乎"极高明而道中庸"的标准。所以我们只说老庄亦可以说是合乎道中庸的标准。关于此点,我们于以下讲老庄章中,另有详说。

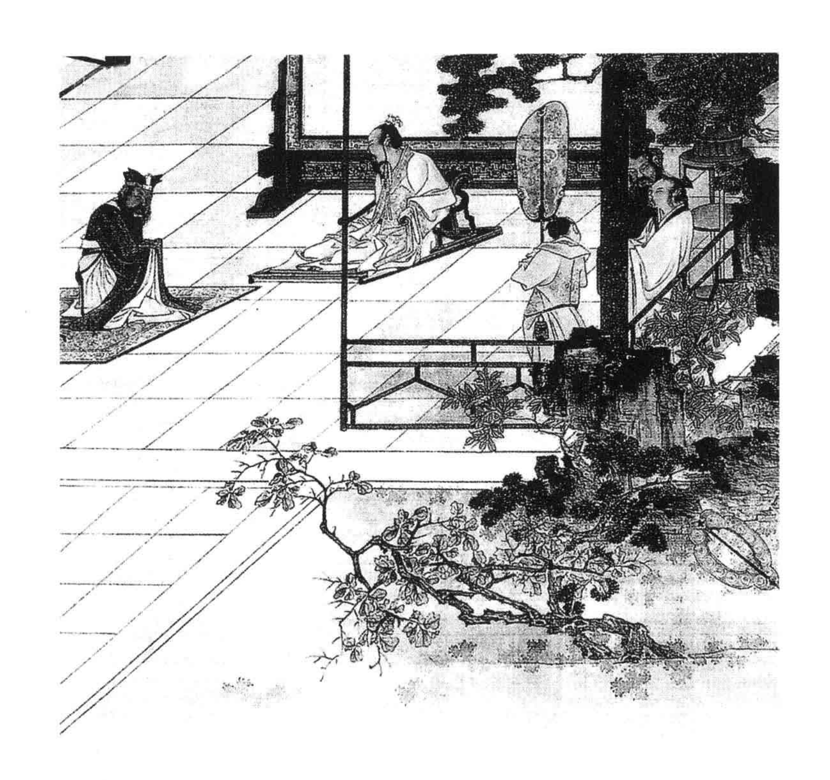
我们于此分析《天下篇》对于当时各家底批评,以见我们于以下各章,对于各派各家所作底批评,以及批评所用底标准,并不是我们的偶然底私见,而是真正接着中国哲学的传统讲底。并以见我们所谓中国哲学的精神,真是中国哲学的精神。

第一章

孔孟

《天下篇》说："邹鲁之士，缙绅先生"所能明者，只是诗书礼乐等数度典籍。对于一般底儒说，这话是不错底。儒本来是一种职业。所谓儒者，就是以相礼教书为职业底人。他们的专长就是演礼乐，教诗书。他们也就只能演礼乐，教诗书。他们真是如向秀、郭象所说：只能明"古之人"之迹，而不能明其"所以迹"。

但对于孔孟，这话是不能说底。孔孟虽亦是儒者，但他们又创立了儒家。儒家与儒者不同。儒者是社会中的教书匠，礼乐专家。这是孔子孟子以前，原来有底。儒家是孔子所创立底一个学派。他们亦讲诗书礼乐。他们亦讲"古之人"。但他们讲"古之人"，是"接着"古之人讲底。不是"照着"古之人讲底。孔子说，他"述而不作，信而好古"(《论语·述而》)。一般儒者本来



>>> 中国古画《孔子周游列国图》(局部)。

都是如此。不过孔子虽如此说，他自己实在是“以述为作”。因其以述为作，所以他不只是儒者，他是儒家的创立人。

儒家是以“说仁义”见称于世底。在中国旧日言语中，仁义二字若分用，则各有其意义，若联用，则其意义，就是现在所谓道德。《老子》说“绝仁弃义”，并不是说，只不要仁及义，而是说：不要一切道德。后世说，某人大仁大义，就是说：某人很有道德。说某人不仁不义，就是说：某人没有道德。儒家以说仁义见称，也就是以讲道德见称。

儒家讲道德，并不是只宣传些道德底规律，或道德格言，叫人只死守死记。他们是真正了解道德之所以为道德，道德行为之所以为道德行为。用我们《新原人》中所用底名词说，他们是真正了解人的道德境界与功利境界的不同，以及道德境界与自然境界的不同。

我们于以下先说明儒家所讲仁、义、礼、智。后人以仁、义、礼、智、信为五常。但孟子讲“四端”则只说到仁、义、礼、智。此四者亦是孔子所常讲底，但将其整齐地并列为四，则始于孟子。

先从义说起。孟子说：“仁，人心也。义，人路也。”（《孟子·告子上》）义是人所当行之路，是所谓“当然而然，无所为而然”者（陈淳语）。所谓当然的意义，就是应该。说到应该，我们又须分别：有功利方面底应该，有道德方面底应该。功利方面底应该是有条件底。因其是有条件底，所以亦是相对底。例如我

们说，一个人应该讲究卫生，此应该是以人类愿求健康为条件。求健康是讲究卫生的目的。讲究卫生是求健康的手段。这种手段，只有要达到这种目的者，方“应该”用之。如一人愿求健康，他应该讲究卫生。如他不愿求健康，则讲究卫生，对于他即是不必是应该底了。这种应该，亦是“当然而然”，但不是“无所为而然”。义不是这种应该。

义是道德方面底应该。这种应该是无条件底。无条件底应该，就是所谓“当然而然，无所为而然”。因其是无条件底，所以也是绝对底。无条件底应该，就是所谓义。义是道德行为之所以为道德行为之要素。一个人的行为，若是道德行为，他必须是无条件地做他所应该做底事。这就是说，他不能以做此事为一种手段，以求达到其个人的某种目的。如他以做此事为一种达到其个人的某种目的底手段，则做此事，对于他，即不是无条件底。他若愿求达到这种目的，做此事，对于他，是应该底。但他若不愿求达到这种目的，做此事，对于他，即是不应该底了。他必须是无条件地做他所应该做底事。若是有条件地，他虽作了他所应该做底事，但其行为亦只是合乎义底行为，不是义底行为。

这并不是说，在道德境界中底人，做他所应该做底事，是漫无目的，随便做之。他做他所应该做底事，有确定底目的。他亦尽心竭力，以求达到此目的，但不以达到此目的为达到其自己的

另一目的的手段。例如一个有某种职务底人,忠于他的职守。凡是他的职守内所应该做底事,他都尽心竭力去做,以求其成功。从这一方面说,他做事是有目的底。但他的行为,如果真是忠底行为,则他之所以如此做,必须是他应该如此做,并不是他欲以如此做得到上司的奖赏,或同僚的赞许。所谓无条件做应该做底事,其意如此。一个人必须无条件地做他所应该做底事,然后他的行为,才是道德行为。他的境界,才是道德境界。

一个人无条件地做他所应该做底事,其行为是"无所为而然"。一个人以做某种事为手段,以求达到其自己的某种目的,其行为是"有所为而然"。用儒家的话说,有所为而然底行为是求利,无所为而然底行为是行义。这种分别,就是儒家所谓"义利之辨"。这一点,是儒家所特别注重底。孔子说:"君子喻于义,小人喻于利。"(《论语·里仁》)孟子说:"鸡鸣而起,孳孳为善者,舜之徒也;鸡鸣而起,孳孳为利者,跖之徒也。欲知舜与跖之分,无他,利与善之间也。"(《孟子·尽心上》)求利与行义的分别,就是我们于《新原人》中所谓功利境界与道德境界的分别。一个人的行为若是有所为而然底,他的行为,尽可以合乎道德,但不是道德行为。他的境界也只是功利境界,不是道德境界。

后来董仲舒说:"正其谊(义)不谋其利,明其道不计其功。"他的此话,也就是上述底意思。但是有些人对此不了解。例如颜习斋批评这话说:"世有耕种而不谋收获者乎?有荷网持钩,

而不计得鱼者乎?”“这不谋不计两个字,便是老无释空之根。”(《言行录教及门》)此批评完全是无的放矢。既耕种当然谋收获,既荷网持钩当然谋得鱼。问题在于一个人为什么耕种,为什么谋得鱼。若是为他自己的利益,他的行为不能是道德行为。不过不是道德行为底行为,也不一定就是不道德底行为。它可以是非道德底行为。

儒家所谓义,有时亦指在某种情形下办某种事的在道德方面最好底办法。《中庸》说:“义者,宜也。”我们说:一件事宜如何办理,宜如何办理底办法,就是办这一件事的最好底办法。某一种事。在某种情形下,亦有其宜如何办理底办法。这一种办法,就是在某种情形下办这一种事的最好底办法。所谓最好又有两种意思。一种意思,是就道德方面说;一种意思,是就功利方面说。就功利方面说,在某种情形下,一种事的最好底办法,是一种办法,能使办此种事底人,得到最大底个人利益。就道德方面说,一种事的最好底办法,是一种办法,能使办此种事底人,得到最大底道德成就。我们说“在某种情形下”,因为所谓“义者,宜也”的宜,又有“因时制宜”的意义。所以孟子说:“大人者,言不必信,行不必果,惟义所在。”(《孟子·离娄下》)

照此所说,儒家所谓义有似乎儒家所谓中,办一件事,将其办到恰到好处,就是中。所以说中,亦是说办一件事的最好底办法。不过义与中亦有不同。中亦可就非道德底事说,义只专就

道德底事说。非道德底事，并不是不道德底事，是无所谓道德或不道德底事。例如，在平常情形下，吃饭是非道德底事。一个人吃饭，不太多，亦不太少，无过亦无不及。这可以说是合乎中，但不可以说是合乎义。这里没有义不义的问题。

我们可以说，以上所说二点，都是对于义底一种形式底说法。因为以上所说二点，并没有说出，哪些种底事，是人所无条件地应该做底事。也没有说出，对于某种事，怎样做是此种事底在道德方面底，最好底做法。如果有人提出这个问题，我们可以说，儒家说：与社会有利或与别人有利底事，就是人所无条件地应该做底事，做某种事，怎样做，能与社会有利，能与别人有利，这样做就是做此种事底在道德方面底最好底做法。

我们说："我们可以说，儒家说。"因为儒家并没有清楚地如此说。虽没有清楚地如此说，但他们的意思是如此。必了解这个意思，然后才可以了解儒家所谓义利之辨。

有人说：儒家主张义利之辨，但他们也常自陷于矛盾。如《论语》云："子适卫，冉有仆。子曰：'庶矣乎！'冉有曰：'既庶矣，又何加焉？'曰：'富之。'曰：'既富矣，又何加焉？'曰：'教之。'"(《论语·子路》)孔子亦注意于人民的富庶。人民的富庶，岂不是人民的利？又如《孟子》云："孟子见梁惠王，王曰：'叟，不远千里而来，亦将有以利吾国乎？'孟子曰：'王何必曰利，亦有仁义而已矣。'"孟子不以梁惠王言利为然。但他自己却向梁惠王提出

一现代人所谓经济计划，欲使人可以“衣帛食肉”，“养生送死无憾”。孟子岂不亦是言利？

发此问者之所以提出此问题，盖由于不知儒家所谓义利之辨之利，是指个人的私利。求个人的私利的行为，是求利的行为。若所求不是个人的私利，而是社会的公利，则其行为即不是求利，而是行义。社会的利，别人的利，就是社会中每一个人所无条件地应该求底。无条件地求社会的公利，别人的利，是义的行为的目的，义是这种行为的道德价值。凡有道德价值底行为，都是义底行为；凡有道德价值底行为，都涵蕴义。因为凡有道德价值底行为，都必以无条件地利他为目的。如孝子必无条件地求利其亲。慈父必无条件地求利其子。无条件地求利其亲或子，是其行为的目的。孝或慈是这种行为的道德价值。所以所谓利，如是个人的私利，则此利与义是冲突底。所谓利，如是社会的公利，他人的利，则此利与义不但不冲突，而且就是义的内容。儒家严义利之辨，而有时又以为义利有密切底关系，如《易传·乾·文言》云：“利者，义之和也。”其理由即在于此。后来程伊川云：“义与利，只是个公与私也。”(《遗书》卷十七)求私利，求自己的利，是求利；求公利，求别人的利，是行义。

孟子说：“仁，人心也。”(《孟子·告子上》)《中庸》说：“仁者，人也。”程伊川说：“公而以人体之谓之仁。”(《遗书》卷十七)无条件地做与社会有利，与别人有利底事是行义。若如此做只是因

为无条件地应该如此做，则其行为是义底行为。若一个人于求社会的利，求别人的利时，不但是因为无条件地应该如此做，而且对于社会，对于别人，有一种忠爱恻怛之心，如现在所谓同情心，则其行为即不只是义底行为，而且是仁底行为。此所谓“公而以人体之谓之仁”。体是体贴之体，人就是人的心，就是人的恻隐之心、同情心。以恻隐之心行义谓之仁。所以说“仁，人心也”，“仁者，人也”。孟子亦说：“恻隐之心，仁之端也。”（《孟子·公孙丑上》）义可以包仁，是仁底行为，必亦是义的行为。仁涵蕴义，是义的行为，不必是仁的行为。儒家说无条件地应该，有似乎西洋哲学史中底康德。但康德只说到义，没有说到仁。

仁人必善于体贴别人。因己之所欲体贴别人，知别人之所欲；因己之所不欲体贴别人，知别人之所不欲。因己之所欲，知别人之所欲，所以“己欲立而立人，己欲达而达人”（《论语·雍也》），“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”（《孟子·梁惠王上》）。此即所谓忠。因己之所不欲，知别人之所不欲，所以“己所不欲，勿施于人”（《论语·卫灵公》）。此即所谓恕。合忠与恕，谓之忠恕之道。朱子《论语注》说：“尽己之谓忠，推己之谓恕。”其实应该说：尽己为人之谓忠。忠恕皆是推己及人。忠是就推己及人的积极方面说，恕是就推己及人的消极方面说。忠恕皆是“能近取譬”（《论语·雍也》），“善推其所为”（《孟子·梁惠王上》）。朱子注云：“譬，喻也。近取诸身，譬之他人，知其所欲，

亦犹是也。"此正是所谓忠。人亦可以己之所不欲,譬之他人,知其所不欲亦犹是。此是所谓恕。如是"推其所为",以及他人,就是为仁的下手处。所以孔子说:"能近取譬,可谓仁之方也已。"(《论语·雍也》)仁是孔子哲学的中心。而忠恕又是"为仁"的下手处。所以孔子说:"吾道一以贯之。"曾子解释之云:"夫子之道,忠恕而已矣。"(《论语·里仁》)

礼是人所规定行为的规范,拟以代表义者。于上文我们说,义的内容是利他。礼的内容亦是利他。所以《礼记·曲礼》说:"夫礼,自卑而尊人,先彼而后己。"于上文我们说:义有似乎中。我们可以说:义是道德方面底中。所以儒家常以中说礼。《礼记·仲尼燕居》说:"子曰:'礼乎礼!夫礼所以制中也。"'我们于上文说"义者,宜也"的宜,有"因时制宜"的意思。儒家亦以为礼是随时"变"底。《礼记·礼器》说:"礼,时为大。"《乐记》说:"五帝殊时,不相沿乐。三王异世,不相袭礼。"

智是人对于仁义礼底了解。人必对于仁有了解,然后才可以有仁底行为。必对于义有了解,然后才可以有义底行为。必对于礼有了解,然后他的行为,才不是普通底"循规蹈矩"。如无了解,他的行为,虽可以合乎仁义,但严格地说,不是仁底行为,或义的行为。他的行为,虽可以合乎礼,但亦不过是普通底"循规蹈矩"而已。无了解底人,只顺性而行,或顺习而行,他的行为虽可合乎道德,但只是合乎道德底行为,不是道德行为。他的境

界，亦不是道德境界，而是自然境界。人欲求高底境界，必须靠智。孔子说："智及之，仁不能守之，虽得之，必失之。"(《论语·卫灵公》)用我们于《新原人》中底话说，人的了解，可使人到一种高底境界，但不能使人常住于此种境界。虽是如此，但若没有了解，他必不能到高底境界。

照以上所说，则仁义礼智，表面上虽是并列，但实则仁义与礼智，不是在一个层次底。这一点，似乎孟子也觉到。孟子说："仁之实，事亲是也。义之实，从兄是也。智之实，知斯二者，弗去是也。礼之实，节文斯二者。"(《孟子·离娄上》)这话就表示仁义与礼智的层次不同。

儒家注重"义利之辨"。可见功利境界与道德境界的分别，他们认识甚清。求利底人的境界是功利境界，行义底人的境界是道德境界。他们注重智。可见自然境界与其余境界的分别，他们亦认识甚清。孔子曰："民可使由之，不可使知之。"(《论语·泰伯》)孟子曰："行之而不著焉，习矣而不察焉，终身由之而不知其道者，众也。"(《孟子·尽心上》)"由之而不知"底人的境界，正是自然境界。

不过道德境界与天地境界的分别，儒家认识，不甚清楚。因此儒家常受道家的批评。其批评是有理由底。不过道家以为儒家所讲，只限于仁义；儒家所说到的境界，最高亦不过是道德境界。这"以为"是错底。儒家虽常说仁义，但并非只限于仁义。

儒家所说到底最高底境界，亦不只是道德境界。此可于孔子、孟子自述其自己的境界之言中见之。我们予以下引《论语》“吾十有五而志于学”章，及《孟子》“养浩然之气”章，并随文释其义，以见孔子孟子的境界。

孔子曰：“吾十有五，而志于学。三十而立。四十而不惑。五十而知天命。六十而耳顺。七十而从心所欲不逾矩。”（《论语·为政》）这是孔子自叙其一生底境界的变化。所谓三十、四十等，不过就时间经过的大端说，不必是，也许必不是，他的境界，照例每十年必变一次。

“志于学”之学，并不是普通所谓学。孔子说：“朝闻道，夕死可矣。”（《论语·里仁》）又说：“士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也。”（同上）又说：“志于道。”（《论语·述而》）此所谓志于学，就是有志于学道。普通所谓学，乃所以增加人的知识者。道乃所以提高人的境界者。老子说：“为学日益，为道日损。”其所谓学，是普通所谓学，是与道相对者。孔子及以后儒家所谓学，则即是学道之学。儒家所谓学道之学，虽不必是日损，但亦与普通所谓学不同。于《新原人》中，我们说：自然境界及功利境界，是自然的礼物。道德境界及天地境界是人的精神的创造。人欲得后二种境界，须先了解一种义理，即所谓道。人生于世，以闻道为最重要底事。所以说：“朝闻道，夕死可矣。”（《论语·里仁》）孔子又说：“后生可畏，焉知来者之不如今也。四十、五十而无闻

焉，斯亦不足畏也已。”(《论语·子罕》)无闻即无闻于道，并非没有声名。

“三十而立”。孔子说：“立于礼。”(《论语·泰伯》)又说：“不知礼，无以立也。”(《论语·尧曰》)上文说：礼是一种行为的规范，拟以代表义，代表在道德方面底中者。能立即能循礼而行。能循礼而行，则可以“克己复礼”。“复礼”即“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”(《论语·颜渊》)。克己即克去己私。在功利境界中底人，其行为皆为他自己的利益。这种人，就是有己私底人。行道德必先克去己私，所以“颜渊问仁”，孔子答以“克己复礼为仁”。

“四十而不惑”。孔子说：“智者不惑。”(《论语·宪问》)上文说，智是对于仁、义、礼底了解。孔子三十而立，是其行为皆已能循礼。礼是代表义者，能循礼即能合乎义。但合乎义底行为，不必是义底行为。必至智者的地步，才对于仁义礼有完全底了解。有完全底了解所以不惑。不惑底智者才可以有真正底仁底行为，及义底行为，其境界才可以是道德境界。孔子学道至此，始得到道德境界。

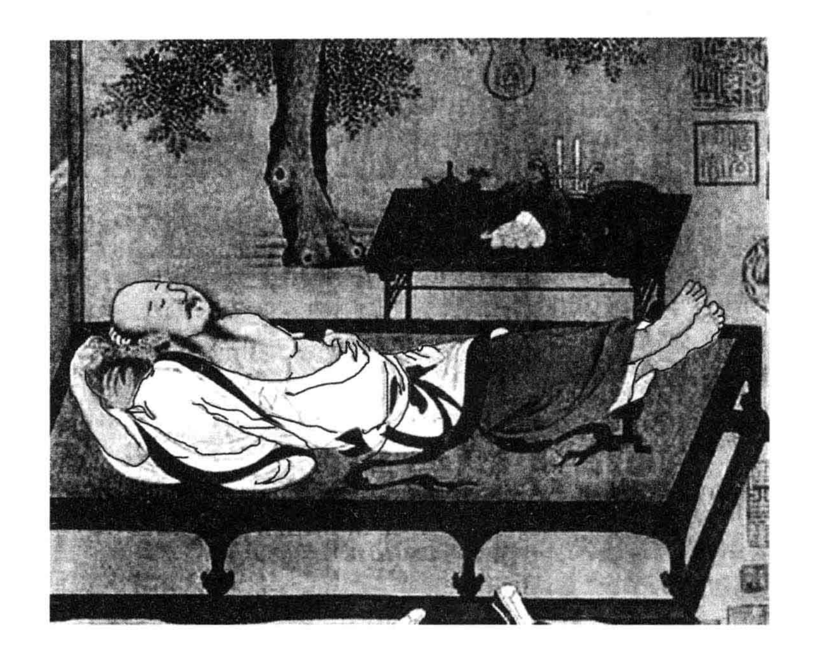
孔子说：“可与共学，未可与适道。可与适道，未可与立。可与立，未可与权。”(《论语·子罕》)有人有志于学，但其所志之学，未必是学道之学。有人虽有志于学道，但未必能“克己复礼”。有人虽能“克己复礼”，但对于礼未必有完全底了解。对于

礼无完全底了解,则不知"礼,时为大"。如此,则如孟子所谓"执中无权,犹执一也。"(《孟子·尽心上》)执一即执着一死底规范,一固定底办法,以应不同底事变。孟子说:"言不必信,行不必果,惟义所在。"这就是所谓"可与权"。人到智者不惑的程度,始"可与权"。孔子此所说,亦是学道进步的程序,与我们现所解释底一章,可以互相发明。

"五十而知天命"。仁、义、礼都是社会方面底事。孔子至此又知于社会之上,尚有天,于是孔子的境界,又将超过道德境界。所谓天命,可解释为人所遭遇底宇宙间底事变,在人力极限之外,为人力所无可奈何者。这是以后儒家所谓命的意义。所谓天命亦可解释为上帝的命令。此似乎是孔子的意思。如果如此,则孔子所谓知天命,有似于我们于《新原人》中所谓知天。

"六十而耳顺"。此句前人皆望文生义,不得其解。"耳"即"而已",犹"诸"即"之乎"或"之于"。徐言之曰而已,急言之曰耳。此句或原作"六十耳顺",即"六十而已顺"。后人不知"耳"即"而已"。见上下诸句中间皆有"而"字,于此亦加一"而"字,遂成为"而耳顺"。后人解释者,皆以耳为耳目之耳,于是此句遂费解。(此沈有鼎先生说)六十而已顺。此句蒙上文而言,顺是顺天命,顺天命有似于我们于《新原人》中所谓事天。

"七十而从心所欲不逾矩"。于《新原人》中,我们说:在道德境界中底人,做道德底事,是出于有意底选择,其做之需要努力。



>>> 孟子像。孟子说:“言不必信,行不必果,惟义所在。”

在天地境界中底人做道德底事，不必是出于有意底选择，亦不必需要努力。这不是说，因为他已有好底习惯，而是说，因为他已有高底了解。孔子从心所欲不逾矩，亦是因有高底了解而“不思而得，不勉而中”。此有似于我们于《新原人》中所谓乐天。

于《新原人》中，我们说：宇宙大全，理及理世界，以及道体等观念都是哲学底观念。人能完全了解这些观念，他即可以知天。知天然后能事天，然后能乐天，最后至于同天。此所谓天即宇宙或大全。我们于上文说：知天命有似于知天；顺天命有似于事天；从心所欲不逾矩，有似于乐天。我们说“有似于”，因为孔子所谓天，似乎是“主宰之天”，不是宇宙大全。若果如此，孔子最后所得底境界，亦是“有似于”天地境界。

孟子自述他自己的境界，见于《孟子》论浩然之气章中。此章前人多不得其解，兹随文释之。

《孟子》云：“（公孙丑问曰：）‘敢问夫子恶乎长？’曰：‘我知言，我善养吾浩然之气。’‘敢问何为浩然之气？’曰：‘难言也。其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。其为气也。配义与道，无是，馁也。是集义所生者，非义袭而取之也。行有不慊于心，则馁矣。我故曰：告子未尝知义，以其外之也。必有事焉，而勿忘，勿助长也。’”（《孟子·公孙丑上》）

“浩然之气”是孟子所特用底一个名词。“何为浩然之气？”孟子亦说是“难言”，后人更多“望文生义”底解释。本章上文从

北宫黝、孟施舍二勇士的养勇说起。又说孟施舍的养勇的方法是“守气”，由此我们可知本章中所谓气，是勇气之气，亦即所谓士气，如说“士气甚旺”之气。孟子说：“我善养吾浩然之气。”浩然之气之气，与孟施舍等守气之气，在性质上是一类底。其不同在于其是浩然。浩然者大也。其所以大者何？孟施舍等所守之气，是关于人与人底关系者。而浩然之气，则是关于人与宇宙底关系者。有孟施舍等的气，则可以堂堂立于社会间而无惧。有浩然之气，则可以堂堂立于宇宙间而无惧。浩然之气，能使人如此，所以说：“其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。”

孟施舍等的气，尚须养以得之，其养勇就是养气；浩然之气，更须养以得之。孟子说：“其为气也，配义与道，无是，馁也。”配义与道，就是养浩然之气的方法。这个道，就是上文所说，孔子说“志于道”之道，也就是能使人有高底境界底义理。养浩然之气的方法有两方面。一方面是了解一种义理，此可称为明道。一方面是常做人在宇宙间所应该做底事，此可称为集义。合此两方面，就是配义与道。此两方面的工夫，缺一不可。若集义而不明道，则是所谓“不著不察”或“终身由之而不知其道”。若明道而不集义，则是所谓“智及之，仁不能守之，虽得之，必失之”。若无此二方面工夫，则其气即馁，所谓“无是，馁也”。

明道之后，集义既久，浩然之气，自然而然生出，一点勉强不

得。所谓“是集义所生者，非义袭而取之也”。朱子说：“袭如用兵之袭，有袭夺之意。”（《朱子语类》卷五十二）下文说：“我故曰：告子未尝知义，以其外之也。”告子是从外面拿一个义来，强制其心，使之不动。孟子则以行义为心的自然底发展。行义既久，浩然之气，即自然由中而出。

“行有不慊于心，则馁矣。”《左传》说：“师直为壮，曲为老。”壮是其气壮，老是其气衰。我们常说：“理直气壮。”理直则气壮，理曲则气馁。平常所说勇气是如此，浩然之气亦是如此。所以养浩然之气底人，须时时明道集义，不使一事于心不安。此所谓“必有事焉，而勿正，心勿忘”。“正之义通于止。”（焦循：《孟子正义》说）“勿正”就是“勿止”，也就是“心勿忘”。养浩然之气底人所须用底工夫，也只是如此。他必须时时明道集义，久之则浩然之气，自然生出。他不可求速效，另用工夫。求速效，另用工夫，即所谓助长。忘了，不用功夫，不可；助长，亦不可。养浩然之气，须要“明道集义，勿忘勿助”。这八个字可以说是养浩然之气的要诀。

有浩然之气底人的境界，是天地境界。孟子于另一章中云：“居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道。得志与民由之。不得志独行其道。富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈。此之谓大丈夫。”（《孟子·滕文公下》）我们如将此所谓大丈夫与有浩然之气者比，便可知此所谓大丈夫的境界，不如有浩然之气者

高。此所谓大丈夫，“居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道”，不能说是不大。但尚不能说是至大。他“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”，不能说是不刚，但尚不能说是至刚。何以不能说是至大至刚？因为此所谓大丈夫的刚大，是就人与社会底关系说。有浩然之气者的刚大，则是就人与宇宙底关系说。此所谓大丈夫所居底，是“天下”的广居，所立底是“天下”的正位，所行底是“天下”底大道。有浩然之气者的浩然之气，则“以直养而无害，则塞于天地之间”。“天下”与“天地”这两个名词是有别底。我们可以说治国平天下，而不能说治国平天地。我们可以说天下太平，或天下大乱，不能说天地太平，或天地大乱。天下是说人类社会的大全，天地是说宇宙的大全。此所说大丈夫的境界是道德境界。有浩然之气者的境界是天地境界。此所说大丈夫的境界，尚属于有限。有浩然之气者，虽亦只是有限底七尺之躯，但他的境界已超过有限，而进于无限矣。

到此地位底人，自然“大行不加，穷居不损”，自然“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”。但其不淫、不移、不屈的意义，又与在道德境界底人的不淫、不移、不屈不同。朱子说：“浩然之气，清明不足以言之。才说浩然，便有个广大刚果意思，长江大河浩浩而来也。富贵、贫贱、威武，不能移屈之类皆低，不可以语此。”（《语类》卷五十二）朱子此言，正是我们以上所说底意思。到此地位者，可以说已到同天的境界。孟子所谓“塞于天地之

间”，“上下与天地同流”（《孟子·尽心上》），可以说是表示同天的意思。

就以上所说，我们可以说：孟子所说到底境界，比孔子所说到底高。孔子所说的天是主宰底天，他似乎未能完全脱离宗教底色彩。他的意思，似乎还有点是图画式底。所以我们说：他所说到底最高境界，只是“有似于”事天乐天的境界。孟子所说到底境界，则可以说是同天的境界。我们说“可以说是”，因为我们还没有法子可以断定，孟子所谓“天地”的抽象的程度。

孔子是早期儒家的代表。儒家于实行道德中，求高底境界。这个方向，是后来道学的方向。不过他们所以未能分清道德境界与天地境界，其故亦由于此。以“极高明而道中庸”的标准说，他们于高明方面，尚未达到最高底标准。用向秀、郭象的话说，他们尚未能“经虚涉旷”。

第二章

杨墨

孟子说："我知言，我善养吾浩然之气。"公孙丑问他："何为知言？"他说："诐辞知其所蔽，淫辞知其所陷，邪辞知其所离，遁辞知其所穷。生于其心，害于其政。发于其政，害于其事。圣人复起，必从吾言矣。"（《孟子·公孙丑上》）当时他所认为最有势力底诐淫邪遁之辞，就是杨墨的学说。他说："杨朱、墨翟之言盈天下，天下之言，不归杨则归墨。杨氏为我，是无君也；墨氏兼爱，是无父也。无父无君，是禽兽也。""杨墨之道不息，孔子之道不著，是邪说诬民，充塞仁义也。""吾为此惧，闲先圣之道，距杨墨，放淫辞，邪说者不得作。"（《孟子·滕文公下》）孟子自以为他一生的大事，就是"距杨墨"。他自以为他"距杨墨"的功绩，可与"禹抑洪水而天下平；周公兼夷狄，驱猛兽，而百姓宁；孔子作《春

秋》而乱臣贼子惧”相提并论。

杨朱的学说，可以“充塞仁义”，这是很显然底。照我们于上文第一章中所说，仁义的内容，都是“利他”。而杨朱则提倡“为我”。孟子说：“杨子取为我，拔一毛而利天下不为也。”（《孟子·尽心上》）《韩非子》亦说：“轻物重生之士”，“义不入危城，不处军旅，不以天下大利，易其胫之一毛。”（《韩非子·显学》）此所说“轻物重生之士”亦是指杨朱或其一派底人。“不以天下大利，易其胫之一毛”，有两个解释。一个解释是：利之以天下而欲拔其一毛，杨朱不为。这个解释，表示他是“轻物重生”。另一个解释是：拔其一毛可以利天下，杨朱不为。这个解释，表示他是“为我”。无论照哪一个解释，杨朱的“重生”或“为我”的主张，总是与儒家的“杀身成仁”、“舍生取义”的主张，是不相容底。

杨朱一派底人，就是早期的道家。“道家者流”，出于隐者。在《论语》中，我们看见，孔子一生遇见了许多隐者。孔子积极救世，隐者们都不赞成。他们说，孔子是“知其不可而为之者”（《论语·宪问》）。他们劝告孔子：“已而已而，今之从政者殆而。”“滔滔者天下皆是也，而谁以易之。”（《论语·微子》）他们自称为“辟世之士”（《论语·微子》）。他们都“独善其身”，对于社会，持消极态度。在隐者之中，有能讲出一番理论以为其行为作根据者，这些人便是早期的道家。杨朱就是其中的领袖。

杨朱的学说，在《老子》、《庄子》及《吕氏春秋》等书中，尚可

见其大概。《老子》书中说:“名与身孰亲?身与货孰多?”(四十四章)这就是“轻物重生”的理论。《庄子·养生主》说:“为善无近名,为恶无近刑。缘督以为经,可以保身,可以全生,可以养亲,可以尽年。”这亦是“轻物重生”的理论。人为恶太甚,而至于受社会的制裁责罚,这是不合于重生的道理底。这是一般人所都知道底。但人若为善太多,以至于得到美名,亦不合于重生的道理。“山木,自寇也。膏火,自煎也。桂可食,故伐之。漆可用,故割之。”(《庄子·人间世》)“树大招风”。这都是有才有名之累。所以善养生底人,固不敢为大恶,亦不敢为大善,只处于善不善之间,所谓“缘督以为经”。这才是全身养生之道。《吕氏春秋》中《重己》、《本生》、《贵生》等篇所说,亦都是这一类的理论。

这一类的理论是道家的学说的第一步的进展。人重生,须不自伤,并不使他人他物伤之。如何能不使他人他物伤之?杨朱一派在此方面之办法,似只有一避字诀,如“避世”、“避名”、“避刑”等,均是以避为主。然人事变化无穷,害尽有不能避者。《老子》书中,多讲明宇宙间事物变化的通则。知之者能应用之,则可以得利避害。这是道家的学说的第二步进展。然因人事变化无穷,其中不可见底因素太多。所以即《老子》书中所讲底道理,仍不能保证应用之者必可以得利免害,于是《老子》书中仍亦有打穿后壁之言曰:“吾所以有大患者,为吾有身。及吾无身,吾有何患?”(十三章)这是大彻大悟之言。庄子乃继此讲“同人我,

齐死生”，不以利害为利害，于是利害乃真不能伤。这是道家学说的第三步的进展。

以上所说的道家学说的进展，可引《庄子·山木》篇所讲一故事以说明之。《山木》篇云：“庄子行于山中，见大木，枝叶茂盛，伐木者止其旁而不取也。问其故，曰：‘无所可用。’庄子曰：‘此木以不材得终其天年。’夫子出于山，舍于故人之家。故人喜，命竖子杀雁而烹之。竖子请曰：‘其一能鸣，其一不能鸣，请奚杀？’主人曰：‘杀不能鸣者。’明日，弟子问于庄子曰：‘昨日山中之木，以不材得终其天年。今主人之雁，以不材死。先生将何处？’庄子笑曰：‘周将处夫材与不材之间。材与不材之间，似之而非也，故未能免乎累。若夫乘道德而浮游则不然。……浮游乎万物之祖，物物而不物于物，则胡可得而累耶！”此故事前段所说，是杨朱的全生避害的方法。后半段所说，是庄子全生避害的方法。

“材”相当于《养生主》所谓为善。“不材”相当于《养生主》所谓为恶。“材与不材”之间，相当于《养生主》所谓“缘督以为经”。照此故事所说，人若不能“以生死为一条，以可不可为一贯”(《庄子·德充符》)，则在人间世无论如何巧于趋避，总不能保证其可以完全地“免乎累”。无论材或不材，或材与不材之间，皆不能保其只受福而不受祸。若至人，则“死生无变于己，而况利害之端乎？”(《庄子·齐物论》)至此境界，始真能“免乎累”。这就是所

谓“物物而不物于物”。这就是说，在此种境界中底人，对于一切皆是主动，不是被动。

“乘道德而浮游”，“浮游乎万物之祖”底人，其境界是天地境界。斤斤于材不材，以趋利避害底人，其境界是功利境界。初期的道家，只讲到功利境界。后期的道家，则讲到天地境界。其自讲功利境界到讲天地境界，中间有显然底线索。我们可以说，初期的道家是自私底。自私之极，反而克去了自私。自私克服了他自己。如一个人自杀，自己取消了他自己。佛家的人因求脱离生死苦而出家，其动机亦是自私底。但他们若成了佛，他们的境界，亦是天地境界。这亦是自私取消了自私。

但专就初期道家说，他们是自私底。他们的学说是提倡自私。他们重生就是重他们自己的生。重生就是“为我”。他们的境界是功利境界。他们的学说不合乎高明的标准。他们的学说是可以“充塞仁义”。子路批评隐者，说他们是“欲洁其身而乱大伦”(《论语·微子》)。孟子说：“杨氏为我，是无君也。”“为我”就是“欲洁其身”，“无君”就是“乱大伦”。用我们现在底话说，若使人人都为我，则即没有社会了。没有社会是不可以底。

“杨氏为我”，可以“充塞仁义”，这是很显然底。因为儒家所谓仁义，是以“利他”为内容底。墨氏兼爱，正是利他，何以亦“充塞仁义”？为回答这个问题，我们须先说明，儒墨中间底有些根本不同。

儒家与墨家的不同，在有些方面，颇容易看出。墨家批评儒家云："儒之道，足以丧天下者，四政焉。儒以天为不明，以鬼为不神，天鬼不说，此足以丧天下。又厚葬久丧，重为棺椁，多为衣衾，送丧若徙。三年哭泣，扶后起，杖后行，耳无闻，目无见，此足以丧天下。又弦歌鼓舞，习为声乐，此足以丧天下。又以命为有，贫富寿夭，治乱安危，有极矣，不可以损益也。为上者行之，必不听治矣。为下者行之，必不从事矣。此足以丧天下。"(《墨子·公孟》)墨家所非的命，并不是儒家所谓命，儒家并不以为人的"贫富寿夭，治乱安危，有极矣，不可以损益也。"孔子所谓命，或是天的命令。孟、荀所谓命，则是人所遭遇的宇宙间的事变，在人力极限之外，为人力所无可奈何者。儒家主张尽人力以俟命，并不主张不尽人力而靠命。不过墨家以为他们所非底命，正是儒家所谓"有命"底命。除此点外，墨子此段讲出儒墨之间底有些不同。墨家对于儒家底这些批评，是否有当，我们不必讨论。不过我们可以说，墨家对于儒家底批评，大概是限于这些方面。例如《墨子》中有《非儒篇》，其非儒也是说：儒者"繁饰礼乐以淫人，久丧伪哀以谩亲，立命缓贫而高浩居，倍本弃事而安怠傲"，"累寿不能尽其学，当年不能行其礼，积财不能赡其乐，繁饰邪术以营世君，盛为声乐以淫愚民，其道不可以期世，其学不可以导众"。这些批评也是与《公孟篇》所说是一类底。



>>> 墨子塑像。墨家与儒家的不同,在有些方面是很容易看出来的。

对于儒家的中心思想“仁”、“义”，墨家并没有批评。本来墨家也是讲仁义底。在此方面，墨家对于儒家底批评，可以有三点。

墨家说：“子夏之徒问于子墨子曰：‘君子有斗乎？’子墨子曰：‘君子无斗。’子夏之徒曰：‘狗豨犹有斗，恶有士而无斗矣？’子墨子曰：‘伤矣哉！言则称于汤、文，行则譬于狗豨，伤矣哉！’”（《墨子·耕柱篇》）照这段谈话的例推之，墨家可能说：儒家的人言行不符，他们虽然讲仁义，但未必能实行仁义。

墨家又说：“叶公子高，问政于仲尼曰：‘善为政者，若之何？’仲尼对曰：‘善为政者，远者近之，而旧者新之。’子墨子闻之曰：‘叶公子高未得其问也。仲尼亦未得其所以对也。’”（《墨子·耕柱》）照这段的例推之，墨家可能说：儒家虽讲仁义，但不知如何行仁义。

墨家又说：“子墨子曰：问于儒者：‘何故为乐？’曰：‘乐以为乐也。’子墨子曰：‘子未我应也。今我问曰：何故为室？曰：冬避寒焉，夏避暑焉，室所以为男女之别也。则子告我为室之故矣。今我问曰：何故为乐？曰：乐以为乐也。是犹曰：何故为室？曰：室以为室也。’”（《墨子·公孟》）照这段谈话的例推之，墨家可能说：儒家虽讲仁义，但未知仁义的内容或仁义的用处。

这三点是墨家对于儒家讲仁义所可能有底批评。我们此所谓可能，亦是事实的可能，不仅是理论的可能。这就是说，墨家

对于儒家讲仁义，在事实上，可能有如此底批评，不过未有记录而已。

以上所说三点，可能有底批评，都不是对儒家讲仁义底直接底批评。这三点批评不过是说：你们儒者，虽讲仁义，但你们未必能实行仁义；或是说，你们儒者虽讲仁义，但你们未必知如何行仁义；或是说，你们儒者虽讲仁义，但你们未必知仁义的内容或用处。这三点批评不是说，你们讲仁义是错底，你们不应该讲仁义，或你们讲底不是仁义。墨家对于儒家讲仁义，在原则上是赞同底。本来儒家讲仁义，墨家亦讲仁义。墨家所谓“兼相爱”，就是行仁的方法，亦可以说，就是仁的内容。墨家所谓“交相利”，就是行仁义的方法，亦可以说就是义的内容。

儒家虽亦说仁就是爱人（《论语·颜渊》），但对于墨家主张兼爱，却有直接底批评。孟子说：“墨子兼爱，是无父也。”孟子对于墨家底此等批评，大概是就墨家所主张的“爱无差等”说。《墨子·耕柱篇》云：“巫马子谓子墨子曰：‘我与子异。我不能兼爱。我爱邹人于越人，爱鲁人于邹人，爱我乡人于鲁人，我爱家人于乡人，爱我亲于我家人，爱吾身于吾亲，以为近我也。’”巫马子是一个儒者。他说他不能兼爱，因为他不能“爱无差等”。可见爱无差等，是墨家兼爱的要点。孟子引墨者夷之亦说：墨者，“爱无差等，施由亲始。”（《孟子·滕文公上》）墨家主张爱无差等，儒家主张爱有差等，这便是儒墨之间底一大不同点。

巫马子说：他爱他自己，比爱他的父母更甚。这一点大概是墨家的纪述，过甚其词。因为这与儒家所注重底孝道是不合底。除此一点外，儒家是主张爱有差等。孟子说："君子之于物也，爱之而弗仁。于民也，仁之而弗亲。亲亲而仁民，仁民而爱物。"(《孟子·尽心上》)人的爱本来就是有差等底。孟子问夷之，说："夫夷子，信以为人之亲其兄之子，为若亲其邻之赤子乎？"(《孟子·滕文公上》)人亲他的兄的儿子，自然比亲他的邻人的小孩为甚。人本来爱他自己的父母，胜于爱别人的父母；爱自己的子女，胜于爱别人的子女。照儒家的说法，这是无须改正底。人所须注意底只是：你爱你的父母的时候，你应该念及，别人亦爱其父母。你爱你的子女的时候，你应该念及，别人亦爱其子女。如此念时，你应该设法使别人亦能爱其父母，别人亦能爱其子女。你至少不应该妨碍别人爱其父母，别人爱其子女。这就是孟子所谓"老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼"，"善推其所为"。孟子说："且天之生物也，使之一本，而夷子二本故也。"(《孟子·滕文公上》)从"老吾老"推其所为，以及人之老；从"幼吾幼"推其所为，以及人之幼。这就是从一本推出。这也就是行忠恕之道。忠恕之道是"为仁之方"，是行仁的方法。充分行忠恕之道就是行仁。行仁也不是矫揉造作。因为人本来有"恻隐之心"，有"不忍人之心"。行忠恕之道、行仁，就是此心的充分底扩充。儒家亦主张"兼相爱"，不过以为

爱应有差等。

“爱有差等”并不是不爱别人，不过是更爱其亲。孔子说：仁是“爱人”。这是墨家所赞成底。但仁者更爱其亲，这是墨家所不赞成底。墨家的爱无差等的办法，是爱别人等于爱其亲，或爱其亲等于爱别人。这种办法，可以是将爱别人底爱加多，也可是将其爱其亲底爱减少。无论如何，一个人爱别人与爱其亲中间底差别，是没有了。如此，则不足以见其亲之为其亲。所以孟子说：“墨氏兼爱，是无父也。”这也就是孟子所谓“二本”。严格地说，爱无差等，是爱每一个人均相同。如此，则每一个人是一本。朱子说：“爱无差等，何止二本？盖千万本也。”（《孟子纂疏》引）

墨子可以说：我们虽主张“爱无差等”，但亦主张“施由亲始”。儒家可以问：为什么施由亲始？如果因为在原则上，你本来应该先爱你的亲，这就是你视你的亲，重于别人，这就不是爱无差等了。如果因为在事实上，你的亲在你附近，所以你应该先爱他，这个应该就是有条件底了。假如你的亲不在你的附近，你就可以不必“施由亲始”。如此说，则“施由亲始”救不了“爱无差等”的毛病。

墨家讲兼爱与儒家讲仁，有如此底不同。这是孟子所已指出，并且是前人所常讲底。此外尚有一点更重要底不同，虽孟子亦未指出，前人亦未讲到。我们于下文论之。

仁是“爱人”，这是孔子说底，也是墨家所赞成底。但是如果我们问：仁者为什么爱人？对于这个问题，儒墨的答案就有不同。儒家的答案是：“人皆有不忍人之心。”“今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心。”“恻隐之心，仁之端也。”（《孟子·公孙丑上》）将仁之端“扩而充之”，即是仁人。仁人本其恻隐之心，不忍见一人不得其所，所以他爱人利人。

墨家的答案是：兼爱之道，“中国家百姓人民之利”。他们说：“仁人之事者，必务求兴天下之利，除天下之害。然当今之时，天下之害孰为大？曰：‘若大国之攻小国也，大家之乱小家也，强之劫弱，众之暴寡，诈之谋愚，贵之傲贱：此天下之害也。’”“‘姑尝本原若众害之所自生”，“兼与？别与？即必曰：别也。然则之交别者，果生天下之大害者与？是故别非也。”“非人者必有以易之”，“是故子墨子曰：‘兼以易别。’”（《墨子·兼爱下》）这就是墨子教人兼爱的理论底根据。他的理论，是功利主义底。功利主义，正是儒家所反对底。

墨家所有底主张的理论底根据，都是功利主义底。例如墨家主张薄葬短丧，其理论底根据是：“计厚葬为多埋赋财者也。计久丧为久禁从事者也。财已成者，挟而埋之。后得生者，而久禁之。以此求富，此譬犹禁耕而求获也。”“以此求众，譬犹使人负剑而求其寿也。”（《墨子·节葬下》）儒家主张厚葬的理论底根据，与此完全不是一类底。孟子告诉墨者夷之说：“盖上世尝有

不葬其亲者。其亲死，则举而委之于壑。他日过之，狐狸食之，蝇蚋姑嘬之。其颡有泚，睨而不视。夫泚也，非为人泚，中心达于面目。盖归反虆梩而掩之。掩之诚是也，则孝子仁人之掩其亲，亦必有道矣。"(《孟子·滕文公上》)厚葬只是求人心之所安，犹如久丧是求人心之所安。(《论语·阳货》孔子告宰我说)并不是考虑计算如是有利，所以才厚葬久丧。

墨家论国家社会之起源，亦是用功利主义底说法，他们说："古者民始生，未有刑政之时，盖其语，人异义。""是以人是其义，以非人之义，故交相非也。是以内者，父子兄弟相怨恶，离散不能相和合。天下之百姓，皆以水火毒药相亏害。至有馀力，不能以相劳；腐朽馀财，不以相分；隐匿良道，不以相教。天下之乱，若禽兽然。夫明乎天下之所以乱者，生于无政长。是故选天下之贤可者，立以为天子。"(《墨子·尚同上》)国家社会的起源如此，所以其存在的根据，亦是因为有之则有利，无之则有害。这种说法，是功利主义底。

儒家的说法又不同。孟子说："后稷教民稼穑。树艺五谷，五谷熟而民人育。人之有道也，饱食暖衣，逸居而无教，则近于禽兽。圣人(尧)有忧之，使契为司徒，教以人伦：父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。"(《孟子·滕文公上》)有人伦是人之所以别于禽兽者。国家社会，起于人之有人伦，因为不如是则近于禽兽。

或可问：墨家所以主张兼爱，是因其“中国家百姓人民之利”。“国家百姓人民之利”是公利。上文第一章说：儒家以为公利为义的内容。如此，则墨家教人兼爱，亦正是教人行义。此与儒家又有何别？

这一问是很好底。不过对于以上所说儒墨的答案，我们还可以追问一句。再一追问，即可以看出儒墨的不同。

儒家说：“仁者爱人”，因为他有不忍人之心，扩充其不忍人之心，所以爱人。我们再追问一句：一个人为什么应该扩充其不忍人之心？儒家对于这个问题的答案是：有不忍人之心，是人之所异于禽兽者。孟子说：“人之所以为人者几希，庶民去之，君子存之。”(《孟子·离娄下》)人之所以为人，即人之所以异于禽兽者。人既是人，就应该实现人之所以为人者，人扩充他的不忍人之心，就是实现人之所以为人者，并不是因为如此，他个人可以得什么利益。

墨家说：人应该兼爱，因为，兼爱“中国家百姓人民之利”。我们还可以再追问一句，人为什么应该求“国家百姓人民之利”？墨家的答案是：因为求“国家百姓人民之利”，是求一个人的自己的利益的最好底方法。墨家说：“夫爱人者，人必从而爱之。利人者，人必从而利之。恶人者，人必从而恶之。害人者，人必从而害之。”(《墨子·兼爱中》)不但此也，照墨家的说法，行兼爱底人，上帝赏他、鬼神赏他、国家赏他，他可以得到许多赏。不兼爱

底人，上帝罚他、鬼神罚他、国家罚他，他要受许多罚。所以就一个人自己的利益说，行兼爱则有百利而无一害，不兼爱则有百害而无一利。

照儒家所谓义利之辨，一个人为自己的利益而行兼爱，其行为虽是爱人，但严格地说，他仍是为利，不是行义。人应该行兼爱，因为行兼爱于他自己有利，如此说，则此应该即是有条件底，行兼爱也就是有所为而为了。儒墨的根本不同就在于此。《孟子》书中说："宋轻将之楚，孟子遇于石丘。曰：'先生将何之？'曰：'吾闻秦楚构兵，我将见楚王，说而罢之。楚王不悦，我将见秦王，说而罢之。二王我将有所遇焉。'曰：'轲也请无问其详，愿闻其指。说之将如何？'曰：'我将言其不利也。'曰：'先生之志则大矣，先生之号则不可。'"（《孟子·告子下》）孟子对于墨子，亦可以如此说。

照我们于《新原人》中所说底标准说，为自己的利益而行兼爱底人，其行为是合乎道德底行为，不是道德行为。他的行为虽合乎道德，但他的境界是功利境界。

我们可以说，墨家只讲到功利境界。照"极高明而道中庸"的标准，墨家的学说，不合乎"高明"的标准。

这并不是说，墨子本人或墨家中有些人的境界，都只是功利境界。就墨子本人说，他"摩顶放踵，利天下为之"。他的境界，至少是道德境界。但听他的话，为求得自己的利益而行兼爱底

人，其境界是功利境界。墨子的学说亦只讲到功利境界。

这也并不是说，人应该不兼爱。如墨家所说底兼爱，尚且不可，何况不兼爱！这正如道家批评儒家，要绝仁弃义。他们并不是教人不仁不义，他们是说：如儒家所说底仁义尚且不可，何况不仁不义！

第三章

名家

于第一章中我们说，早期儒家的哲学，尚未能“经虚涉旷”。“经虚涉旷”底哲学，必讲到“超乎形象”者。“经虚涉旷”底人，必是神游于“象外”者。必有讲到超乎形象底哲学，然后才有人可以神游于“象外”。人必能“经虚涉旷”，然后才是达到最高底境界。哲学必是“经虚涉旷”，然后才合乎“极高明”的标准。

所谓“象外”之象，就是所谓形象之象。譬如大小方圆，长短黑白，都是一种形象。凡可为某种经验的对象，或某种经验的可能底对象者，都是有形象底，也可以说是，都是在形象之内底。我们也可以说：凡是有形象底，在形象之内底，都是某种经验的对象，或其可能底对象。我们说：可能底对象，因为人的感觉的能力，或其他有感觉底物的感觉的能力，都是有限的，专说经验

的对象，尚不足以尽所有底有形象者（此所谓感觉，不仅指身体底，感官底感觉，亦指内心底感觉）。例如物理学中所说元子、电子，都是人所不能直接经验底，或亦不是其他有感觉底物所能直接经验底。但这并不是由于元子、电子在原则上是不可经验底。假使有物有足够灵敏底感觉，他可以经验元子、电子，如我们经验桌子、椅子。如元子、电子等，就是我们所谓经验的可能底对象。凡有形象者，都是我们所谓事物，所以象外也可以说是物外。

超乎形象，并不是普通所谓超自然。宗教中，至少有些宗教中，所说上帝是超自然底。说它是超自然底，就是说，它在自然之上，或在自然之先，不为自然律所支配。但它是有人格底，有意志底，有智慧底，有能力底。它是可以用许多形容词形容底。它即不是某种经验的对象，亦是某种经验的可能底对象。这就是说，它是有象底，有象底就不是超乎形象底。

超乎形象，亦不是《新理学》中所谓抽象。《新理学》中所谓抽象，是一个西洋哲学中底名词，与具体是相对底。抽象者一定超乎形象，但超乎形象者，不一定是抽象底。例如“方”之理是抽象底，当然也是超乎形象底。有些人或以为“方”之理必是方底，既然是方的，则即不是超乎形象底。这些人的见解是错误底。方之理不过是方之所以为方者，具体底事物，有合乎方之所以为方者，它即是方底。至于方之所以为方者，并不是事物，所以没

有形象，也不能有形象。方之理并不是方底，也可以说无所谓是方底或不是方底。此正如动之理并不是动底，变之理并不是变底，也可以说是，无所谓是动底变底，或不是动底变底。

超乎形象者，不一定是抽象底。例如新理学中所说的气是超乎形象底，但并不是抽象底。气是超乎形象的，因为我们不能用任何形容词形容它，不能说它是什么。这并不是由于我们的知识不足，或言语贫乏，这是由于它本来是不可思议不可言说底。它是超乎形象底。但它并不是理，并不是一类事物之所以为一类事物者，因此它不是抽象底。

新理学中所说的宇宙及道体，是超乎形象底，但并不是抽象底。宇宙是所有底有的全，道体是一切流行的全。但这两个全都是不可思议、不可言说底。若对于这两个全有思议或言说，则此思议或言说，即是一有、一流行。此有、此流行，不包括于其所思议或所言说底全之内。所以其所思议或所言说底全，即不是全，不是宇宙或道体。宇宙及道体是不可思议不可言说底，亦是不可经验底。所以宇宙及道体，都是超乎形象底。但宇宙亦包括具体底世界。道体即是具体底世界，所以都不是抽象底。

宇宙及气不是抽象底，但也不是具体底。气不是具体底，因为具体底事物必有性，而气无性。宇宙不是具体底，因为宇宙之全中，亦包括有抽象底理。道体是具体底，但也是超乎形象底。

以上解释我们所谓超乎形象。在中国哲学史中，最先真正

讲到超乎形象底哲学，是名家的哲学。

先秦的名家出于“辩者”。其中主要底大师，是惠施、公孙龙。《庄子·秋水篇》说：公孙龙“合同异，离坚白，然不然，可不可，困百家之知，穷众口之辩。”（《秋水篇》说是公孙龙所说，其实是当时一般人对于辩者底印象。）《天下篇》说：“桓团、公孙龙，辩者之徒，饰人之心，易人之意，能胜人之口，不能服人之心，辩者之囿也。”“然惠施之口谈，自以为最贤”，“以反人为实，而欲以胜人为名，是以与众不适也。”司马谈说：“名家苛察缴绕，使人不得反其意，专决于名，而失人情。”（《太史公论六家要旨》）这些话代表古人对于辩者的批评，亦代表一般人对于辩者底印象。

这些批评，对于一般底辩者说，大概是不错底。一般底辩者，大概都是为辩而辩。一般人以为然者，他们偏不以为然。一般人以为不然者，他们偏以为然。此所谓“以反人为实”。既为辩而辩，其辩期于必胜。此所谓“以胜人为名”。这种为辩而辩底辩，往往能使与之辩者一时无话可说。它能使与之辩者往往自己陷于混乱，自己也弄不清楚自己的确切意思之所在，自己也不知自己前后是否矛盾。此所谓“饰人之心，易人之意”。此所谓“苛察缴绕”，“使人不得反其意”。但这种辩论，往往只是“一时”使人无话可说，未必能使人心悦诚服。此所谓“能胜人之口，不能服人之心”。此是“辩者之囿”。

辩者的立论，大概都是破坏底。别人说东，他偏说西；别人

说南，他偏说北。他的立论是“与众不适”。但他所希望得到底，也就是“与众不适”。他是有意立异。他虽未必自己有一套对于事物底见解，但他可以为辩而辩，特意破坏一般人对于事物底见解。其辩亦或能使人一时无话可说。他的立论，未必能使人心服，亦未必是真理，不过他的辩论，可使与之辩者对于其自己的见解，作一种反省。这对于与之辩者未尝不是一种很大底好处。

一般人所知，大概都限于形象之内，辩者对于一般人的见解大概都是不以为然底。他向来“然不然，可不可”。他总是批评一般人的对于事物底见解。《庄子・天下篇》所载辩者二十一事，都是辩者对于一般人的对于事物底见解底批评。照一般的见解，火是热底，飞鸟之影是动底，白狗是白底，犬是犬，羊是羊。辩者偏说：“火不热。”“飞鸟之影未尝动也。”“白狗黑。”“犬可以为羊。”

这种批评，也可以说是对于形象世界底批评。假使有人拉着辩者的手，放在火上，叫他试试火是不是热底，他虽也感觉火是热底，但他还可以立论，说：“火不热。”假使有人拉辩者去看白狗是不是黑底，他虽然也感觉到白狗是白底，但他还可以立论说：“白狗黑。”他对于一般人的对于事物底见解底批评，可以发展为对于形象世界底批评。他不但可以对于一般人的见解，有意立异，他简直可以对于形象世界有意立异。《天下篇》所载辩者二十一事，亦可以作如是底解释。火是热底。飞鸟之影是动

底。白狗是白底。犬是犬。羊是羊。辩者偏说:“火不热。”“飞鸟之影,未尝动也。”“白狗黑。”“犬可以为羊。”

与形象世界立异,对于形象世界作批评,如不是为辩而辩底批评,则批评者,需有对于超乎形象者底知识,以为批评的标准;须知有超乎形象者,以为批评的观点。他如有此种知识,则他的立论,即不止是破坏底。一般的辩者的,对于一般人的对于事物底知识底批评,以及对于形象世界的批评,大概都是为辩而辩底批评,他们的批评大都是破坏底。但名家的大师,惠施、公孙龙,则已进步到有对于超乎形象者底知识。他们的立论不只是破坏底。道家是反对他们的。但他们实则是为道家哲学,立下了不可少底基础。

《庄子·天下篇》记惠施的学说十点,所谓惠施十事。第一事云:“至大无外,谓之大一。至小无内,谓之小一。”这是惠施所发现底一个标准,也可以说是一个观点。用这个标准,从这个观点,他可以批评形象世界,或一般人对于事物底见解。这两个命题,都是我们所谓形式命题,对于实际,都无所肯定。这两个命题并没有说,实际上什么东西是最大底,什么东西是最小底。这两个命题所肯定底,是超乎形象底。欲充分了解这两个命题的意义,我们可以参看《庄子·秋水篇》。

《庄子·秋水篇》说:河伯问海若曰:“然则吾大天地而小毫末可乎?”海若说:“计人之所知,不若其所不知,其生之时,不若

未生之时。……又何以知毫末之足以定至细之倪，又何以知天地之足以穷至大之域?”此所谓天地，大概是说，物质底天与地，不是宇宙或大一。说天与地是至大，毫末是至小，都是对于实际有所肯定。这两个命题都是我们所谓积极底命题，都可以是不真底。因为专靠经验，我们无法可以完全决定，天与地是最大底东西，毫末是最小底东西。形象世界中事物的大小，都是相对底。“因其所大而大之，则万物莫不大。因其所小而小之，则万物莫不小。”(《庄子·秋水》)凡物都比比它小的物大，也都比比它大的物小。因此我们不能完全决定“毫末足以定至细之倪，天地之足以穷至大之域”。

我们不能专靠经验断定在形象世界中，什么东西是最大底，什么东西是最小底。但我们可以离开经验说:怎样是最大，怎样是最小。“至大无外，谓之大一;至小无内，谓之小一。”这两个命题就是这一种底形式命题。

至大无外底是绝对地大，至小无内底是绝对底小。至大只能是至大，至小只能是至小。这是绝对底，亦是不变的。站在绝对底不变的观点，以绝对底、不变底标准，以看形象世界，则见形象世界中底事物所有底性质，以及其间底分别，都是相对底、可变底。

惠施十事中以下九事云:“无厚不可积也，其大千里。”这是说小大是相对底。无厚不可积，可以谓之小，但无厚者无体积，

可以有面积，面积可以大千里，又可以谓之大。“天与地比，山与泽平。”这是说高低是相对底。“日方中方睨，物方生方死。”这是说死生是相对底。“大同而与小同异，此之谓小同异。万物毕同毕异，此之谓大同异。”这是说同异是相对底。“南方无穷而有穷。”这是说有穷无穷是相对底。“今日适越而昔来。”这是说今昔是相对底。“连环可解也。”这是说成毁是相对底。“我知天下之中央，燕之北，越之南，是也。”这是说中央与旁是相对底。“泛爱万物，天地一体也。”这是说事物间底分别是相对底。“万物毕同毕异。”“自其异者视之，肝胆楚越也；自其同者视之，万物皆一也。”（《庄子·德充符》）这是庄子批评形象世界所得底结论，也是惠施批评形象世界所得底结论。

得到这个结论以后，对于超乎形象者底知识，又有一大进步。因为现在不仅知道怎样是大一，并且知道什么是大一。“汎爱万物，天地一体也。”这个一体就是大一。因为这个一体包括天地万物，它不能有物在其外。这就是无外。“至大无外，谓之大一。”

公孙龙也发现了一点标准，或一个观点，用这个标准，从这个观点，他可以批评形象世界，或一般人对于事物底见解。他发现了西洋哲学中的所谓“共相”，他称共相为“指”。其所以称共相为指，有两种解释。我们可以说：指是名之所指。就一方面说，名之所指为个体。公孙龙说：“名，实谓也。”（《公孙龙子·名

实论》)名所以谓实，实是个体。就一方面说，名之所指为共相。例如白马之名，可指此马彼马等个体；亦可以指马之共相。例如白之名可以指此一白物，彼一白物，所表现底白；亦可以指白之共相。公孙龙论“白马非马”，论“离坚白”，皆就“白马”、“马”、“坚”、“白”等共相立论。共相是名之所指，故称之为指。

或亦可说，指与旨通，例如司马谈论六家要指，就是说六家要旨，或要义。如此解释，则公孙龙所谓指，相当于西洋哲学中所谓观念。此所谓观念，不是主观底观念，是客观底观念，是柏拉图底观念。柏拉图底观念也就是共相。

公孙龙有《白马论》。《白马论》的主要立论是“白马非马”。他所用以证明他的立论底辩论可以分为三点：第一点是：“马者，所以命形也；白者，所以命色也；命色者非命形也，故曰白马非马。”这是就马之名及白之名的内涵说。马之名的内涵是马的形。白之名的内涵是一种颜色。白马之名的内涵是马的形及一种颜色。此三者的内涵各不相同，所以“白马非马”。

第二点是：“求马，黄黑马皆可致。求白马，黄黑马不可致……故黄黑马一也，而可以应有马，而不可以应有白马，是白马之非马审矣。”“马者，无去取于色，故黄黑皆所以应。白马者有去取于色，黄黑马皆所以色去，故惟白马独可以应耳。无去者，非有去也。故曰：白马非马。”这是就马之名与白马之名的外延说。马之名的外延，包括一切马。白马之名的外延，则只包括白

马。所以一个人只求马，则黄黑马“皆可以应”。若指定求白马，则“惟自马独可以应耳”。马之名的外延，与白马之名的外延，各不相同，所以“白马非马”。

第三点是：“马固有色，故有白马。使马无色，有马如已耳，安取白马？故白者，非马也。白马者，马与白也，马与白非马也。故曰：白马非马也。”这是就马之共相、白之共相、白马之共相说。马之共相，只是一切马所共有底性质，其中并没有颜色的性质。它只是马 as such。此所谓有马如已耳。[①] 马之共相，则是一切马所共有底性质，又加白的性质，所以“白马非马”。

不但白马非马，而且白马亦非白。《白马论》说：“白者，不定所白，忘之而可也。白马者，言白定所白也。定所白者，非白也。”此白物或彼白物所表现底白，是定所白底白。定是决定的意思。此白物所表现的白，为此白物所决定。彼自物所表现底白，为彼白物所决定。白之共相，亦可以说是“白如已耳”，不为彼白物所决定，亦不为此白物所决定。它是“不定所白”底白。“不定所白”底白，不为一般人所注意。一般人不注意“不定所白”底白，于其日常生活，亦无影响，所谓“忘之而可也”。然“定所白”底白，不是“不定所白”底白。白马的白，是“定所白”底白。“定所白者非白也”，所以白马非马。

---

① （原文作“如已耳”，“已”似当作“己”）。

公孙龙又有《坚白论》。《坚白论》的主要立论是“离坚白”。他所用以证明他的立论底辩论有二点。先就第一点说。《坚白论》说：“坚、白、石：三，可乎？曰：不可。曰：二，可乎？曰：可。曰：何哉？曰：无坚得白，其举也二；无自得坚，其举也二。”“视不得其所坚，而得其所白者，无坚也。拊不得其所白，而得其所坚者，无白也。”“得其白，得其坚：见与不见。见（此见字据俞樾校补）与不见离。一一不相盈故离。离也者，藏也。”这是从知识论方面证明坚白是离底。有一坚白石，以目视之，则只得其所白，只得一白石。以手拊之，则只得其所坚，只得一坚石。感觉白时不能感觉坚，感觉坚时不能感觉白。此所谓“见与不见”。此可见“见与不见离”。就知识论说，只有坚石，只有白石，没有坚白石。所以坚、白、石三不可；坚、白、石，二可。坚、石，是二；白、石亦是二。此所谓“一一不相盈故离”。“不相盈”是说：坚之中无白，白之中无坚。

就第二点说，《坚白论》说：“物白焉，不定其所白，物坚焉，不定其所坚。不定者兼，恶乎其（原作甚，依陈澧校改）石也？”“坚未与石为坚而物兼。未与物为坚而坚必坚。其不坚石物而坚，天下未有若坚而坚藏。白固不能自白，恶能白石物乎？若白者必白，则不白物而白焉。黄黑与之然。石其无有，恶取坚白石乎？故离也。离也者，因是。”这是从形上学方面证明坚白是与石离底。坚之共相是不定所坚底坚。白之共相，是不定所白底

白。不定所白底白，不定所坚底坚，可为一切白物或一切坚物所共同表现，怎么能说是在石之内？此所谓“不定者兼，恶乎其石也”。坚不必实现于坚石，可以实现于任何坚物。纵使没有任何坚物，而坚还是坚。不过若天下无坚石或任何坚物，则坚虽必坚而不能实现。此所谓“其不坚石物而坚，天下未有若坚而坚藏”。不定所白之白能自白。盖假使白而不能自白，它怎么能使石与物白？若白能自白，则不必借它物而亦自白。黄黑各色，皆是如此。白可无石而自白，何必待坚白石？此可见坚白是与石离底。

公孙龙又有《指物论》。《指物论》的主要立论是：“物莫非指，而指非指。”物是与指相对底。公孙龙云：“天地与其所产焉，物也。物以物其所物，而不过焉，实也。实以实其所实，而不旷焉，位也。”(《公孙龙子·名实论》)用现在西洋哲学中底话说，物就是在时空中占地位底个体。指是共相，物是个体。物可以分析为若干共相。它是若干共相联合而成底。但共相则不可复分析为共相。故曰：“物莫非指，而指非指。”每一个共相，只是一个共相，一一分离，此所谓“天下皆独而正”(《公孙龙子·坚白论》)。

公孙龙于是发现了一个超乎形象底世界，凡名所指底共相都在其中。而在其中底共相，却未必皆有名以指之。在此世界中，坚就是坚、白就是白、马就是马、白马就是白马，“皆独而正”。此中底坚，是不定所坚底坚；此中底白，是不定所白底白。不过，白若不定所白，坚若不定所坚，则坚白是不可实现底。这就是

说，它不能成为形象。《坚白论》说："其不坚石物而坚，天下未有若坚而坚藏。""不坚石物"底坚，就是"不定所坚"底坚。形象世界中，若没有具体底坚，但不能说是没有坚。此所谓"坚藏"。其藏是自藏，非有藏之者。《坚白论》说："有自藏也，非藏而藏也。"在这个超乎形象底世界中，"藏"有所有底共相，这就是宋儒所谓"冲漠无朕，万象森然"。"冲漠无朕"言其超乎形象。"万象森然"言其应有尽有。

这是名家对于中国哲学底贡献。他们从批评形象以得到超乎形象。惠施从"天地一体"推到"泛爱万物"。公孙龙"欲推是辩以正名实，而化天下"(《公孙龙子·迹府》)。他们自以为也是讲"内圣外王之道"。不过我们可以说，他们尚未能充分利用他们的对于超乎形象者底知识，以得到一种生活。

道家是反对名家底。但他们反对名家，是超过名家，并不是与名家立于同一层次而反对之。《墨经》与荀子反对名家，是与名家立于同一层次而反对之。道家则是超过名家。道家是经过了名家对于形象世界底批评，而又超过了这些批评，以得一种"极高明"底生活。名家的对于形象世界底批评，对于道家底功用，是如所谓筌蹄。"得鱼忘筌，得兔忘蹄"，"兔死狗烹，鸟尽弓藏"，"过河拆桥"是大不道德底事。但讲哲学则非如此不足以达到"玄之又玄"的标准。

第四章

老庄

司马谈说:“名家,专决于名,而失人情。”专就“失人情”说,凡哲学都是“失人情”底。因为一人所有底知识,都限于形象之内,而哲学的最高底目的,是要发现超乎形象者。哲学必讲到超乎形象者,然后才能符合“玄之又玄”的标准。一般人不能用抽象底思想,而哲学则专用抽象底思想。用我们于《新理学》中所用底名词,我们说,抽象底思想是思,非抽象底思想是想。一般人只能想而不能思。他们的思想,都是我们所谓图画式底思想。用图画式底思想以看哲学,哲学是“失人情”底。《老子》说:“上士闻道,勤而行之。中士闻道,若存若亡。下士闻道,大笑之。不笑不足以为道。”(四十一章)对于哲学,我们亦可以如此说。

就“专决于名”说,我们虽不能附和一般人的常识,说,名家

是“专决于名”。但名家的思想及其辩论,是从名出发底。公孙龙尤其是如此。一般人的知识,都限于形象之内。在形象之内底都是名家所谓“实”。一般人都只知有实。他们只注意于实,不注意于名。名家注意于名。他虽未必皆如公孙龙知有名之所指底共相,但他们总是注意于名。他们所讲底都是有名。在哲学史中,所谓唯名论者,以为只有实,名不过是些空洞底名字。这些唯名论者的思想,虽近于常识,但亦是比一般人的思想高一层次底。一般人见“实”则随口呼之,他们虽用名,而并不知有名。凡关于名底思想,都出于对于思想底思想,都出于思想的反省。所以凡关于名底思想,无论其是唯名论底,或如公孙龙所持底,都是比一般人的思想,高一层次底。

于上章,我们说:道家是经过名家的思想而又超过之底。他们的思想比名家的思想,又高一层次。名家讲有名。道家经过名家对于形象世界底批评,于有名之外,又说无名。无名是对着有名说底。他们对着有名说,可见他们是经过名家底。

《老子》说:“道可道,非常道;名可名,非常名。无名,天地之始;有名,万物之母。”(一章)“道常无名,朴。”“始制有名。”(三十二章)“道隐无名。”(四十一章)《庄子》说:“泰初有无,无有无名。”(《天地》)在道家的系统中,有与无是对立底,有名与无名是对立底。这两个对立,实则就是一个对立。所谓有与无,实则就是有名与无名的简称。“无名,天地之始;有名,万物之母。”或读为

“无,名天地之始;有,名天地之母。”这两个读法,并不使这两句话的意思,有什么不同。在道家的系统中,道可称为无,天地万物可称为有。说道可称为无,就是说:道是“无名之朴”(三十七章),“道隐无名”。说天地万物可称为有,就是说:天地万物都是有名底。天可名为天,地可名为地。某种事物可名为某种事物。有天即有天之名。有地即有地之名。有某种事物,即有某种事物之名。此所谓“始制有名”。道是无名,但是是有名之所由以生成者。所以说:“无名天地之始;有名万物之母。”

“道无常名,朴。”所以,常道就是无名之道。常道既是无名,所以不可道。然而,既称之曰“道”,道就是个无名之名。“自古及今,其名不去,以阅众甫。”(二十一章)道是任何事物所由以生成者,所以,其名不去。不去之名,就是常名。常名实在是无名之名,实则是不可名底。所以说,“名可名,非常名。”

“无名,天地之始;有名,万物之母。”这两个命题,只是两个形式命题,不是两个积极命题。这两个命题,并不报告什么事实,对于实际也无所肯定。道家以为,有万物,必有万物所由以生存者。万物所由以生存者,无以名之,名之曰道。道的观念,亦是一个形式底观念,不是一个积极的观念。这个观念,只肯定一万物所由以生成者。至于此万物所由以生成者是什么,它并没有肯定。不过它肯定万物所由以生成者,必不是与万物一类底物。因为所谓万物,就是一切底事物,道若是与万物一类底

物，它即不是一切底事物所由以生成者，因为所谓一切底事物已包括有它自己。《庄子·在宥篇》说："物物者非物。"道是物物者，必须是非物。《老子》中固然说"道之为物"，不过此物，并不是与万物一类底物，并不是任何底事物。任何事物，都是有名。每一种事物，总有一名。道不是任何事物，所以是"无名之朴"。"朴散，则为器。"(二十八章)器是有名，是有；道是无名，是无。

万物之生，必有其最先生者，此所谓最先，不是时间上底最先，是逻辑上底最先。例如我们说：先有某种事物(例如猿)，然后有人。此所谓先，是时间上底先。若我们说：必先有动物，然后有人。此所谓先，是逻辑上底先，这就是说，有人涵蕴有动物。天地万物都是有，所以有天地万物涵蕴有有，有有为天地万物所涵蕴，所以有是最先生者。《老子》说："天地万物生于有，有生于无。"(四十章)这不一定是说，有一个时候只有无，没有有。然后于次一时，有从无生出。这不过是说，若分析天地万物之有，则见必先须先有有，然后，可有天地万物。所以在逻辑上，有是最先生者，此所谓最先不是就时间方面说。此所谓有有，也不是就事实方面说。就事实方面说，所有底有，必是某事物底有，不能只是有。

有就是一个有。《老子》又说："道生一，一生二，二生三，三生万物。"(四十二章)道所生之一，就是有。有道，有有，其数是二。有一有二，其数是三。此所谓一二三，都是形式底观念。这

些观念，并不肯定一是什么、二是什么、三是什么。

以上所讲的道家思想，也可以说是“专决于名，而失人情”。道家所受名家的影响，在这些地方是很显然底。

道、无、有、一，都不是任何种类底事物，所以都是超乎形象底。《庄子·天下篇》说：关尹、老聃，“建之以常、无、有，主之以太一。”太一就是道。《庄子》说：“泰初有无，无有无名，一之所起，有一而未形。”（《天地》）道是一之所起。这也就是说：“道生一”，所以道是太一。此所谓“太”，如太上皇、皇太后、老太爷之太，言其比一更高，所以是太一。

常是与变相对底。事物是变底，道是不变底。所以道可称为常道。事物的变化所遵循底规律也是不变底。所以《老子》说到事物的变化所遵循底规律时，亦以常称之。如说：“取天下常以无事。”（四十八章）“民之从事，常于几成而败之。”（六十四章）“常有司杀者杀。”（四十七章）“天道无亲，常与善人。”（七十九章）这些都是不变地如此，都是所谓自然的法律，所以都称之曰常。

在自然界的法律中，最根本底法律，是“反者，道之动”（四十章）。一事物的某性质，若发展至于极点，则必变为其反面，此名曰反。《老子》说：“大曰逝。逝曰远。远曰反。”（二十五章）

这是《老子》哲学中的一个根本意思。《老子》书中许多话是不容易了解底。但若了解了《老子》这一个根本意思，则《老子》书中不容易了解底话，也易了解了。因为“反”为道之动，故“祸

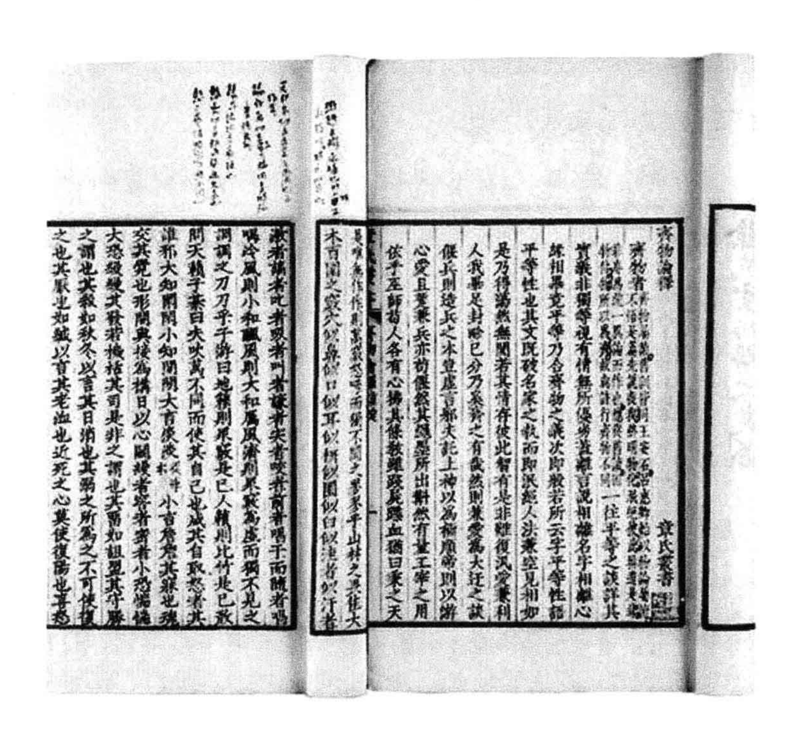
兮，福之所倚；福兮，祸之所伏。""正复为奇，善复为妖。"（五十八章）唯其如此，故"曲则全，枉则直，窪则盈，敝则新，少则得，多则惑。"（二十二章）唯其如此，故"飘风不终朝，骤雨不终日。"（二十三章）唯其如此，故"以道佐人主者，不以兵强天下，其事好还。"（三十章）唯其如此，故"天之道其犹张弓欤？高者抑之，下者举之，有馀者损之，不足者补之。"（七十七章）唯其如此，故"天下之至柔，驰骋天下之至坚。"（四十三章）"天下莫柔弱于水，而攻坚，强者莫之能胜。"（七十八章）唯其如此，故"物或损之而益，或益之而损。"（四十二章）凡此皆事物变化所遵循底通则。《老子》发现而叙述之，并非故为奇论异说。而一般人视之，则或以为非常可怪之论。故曰："正言若反。"（七十八章）故曰："玄德深矣远矣，与物反矣，然后乃至大顺。"（六十五章）故曰："下士闻道，大笑之。不笑不足以为道。"（四十一章）

这都是所谓常。"知常曰明，不知常，妄作，凶。"（《老子·十六章》）《庄子·天下篇》说：关尹、老聃"以濡弱谦下为表"，"知其雄，守其雌"，"知其荣，守其辱"。他们所以如此，因为照以上所说底常，守雌，正是所以求雄；守辱，正是所以避辱。这是《老子》所发现底全生避害的方法。

庄子所受名家的影响，是极其明显底。有许多地方，他是完全接着惠施讲底。我们于上文第三章中，对于惠施十事，作了一点解释。因为《天下篇》底报告，过于简略，我们不敢十分断定惠

施的原来底意思，确是如此。但我们可以说，《庄子》的《齐物论》的第一层意思，确是类乎此。

《齐物论》的第一层意思，是指出，一般人对于形象世界所作底分别是相对的。人对于形象世界所作底分别，构成人对形象世界底见解。这些见解是万有不齐，如有风时之“万窍怒号”，如《齐物论》开端所说者。在这些见解中，当时最引人注意底，是儒墨二家的见解。当时思想界中最引人注意底争执，亦是儒墨二家中间底辩论。《齐物论》说：“道恶乎隐而有真伪？言恶乎隐而有是非？道恶乎往而不存？言恶乎存而不可？道隐于小成，言隐于荣华。故有儒墨之是非，以是其所非，而非其所是。”《齐物论》下文云：“道未始有封，言未始有常。”道不限于是一物，所以“未始有封”。真理之全，必须从多方面言之。所以言真理之言，必须从多方面说，所以“未始有常”。所以“道恶乎往而不存？言恶乎存而不可?”知此则知各方面底言，都可以说是真理的一方面。各方面底言，都不必互相是非。是非之起，由于人各就其有限的观点，以看事物，而不知其观点是有限的观点，因此各有其偏见。有限是所谓小成。不知有限是有限，以为可以涵盖一切。如此则道为有限所蔽，此所谓“道隐于小成”。不知偏见是偏见，又加以文饰，以期“持之有故，言之成理”。如此则表示真理之言不可见。此所谓“言隐于荣华”。儒墨二家中的辩论，亦是如此之类。



齊物論釋 章氏叢書

>>> 章太炎《齐物论释》刻本。《庄子·齐物论》的第一层意思，是指出一般人对于形象世界所做的分别是相对的。

儒墨二家相互是非。此之所是者，彼以为非；彼之所是者，此以为非。此种辩论，如环无端，没有止境。亦没有方法，可以决定，谁是真正是，谁是真正非。辩者认为辩可以定是非。但辩怎么能定是非？《齐物论》说："既使我与若辩矣。若胜我，我不若胜，若果是也，我果非也耶？我胜若，若不吾胜，我果是也，而果非也耶？其或是也，其或非也耶？其俱是也，其俱非也耶？我与若不能相知也。则人固受其黮暗。吾谁使正之？使同乎若者正之，既与若同矣，恶能正之？使同乎我者正之，既同乎我矣，恶能正之？使异乎我与若者正之，既异乎我与若矣，恶能正之？使同乎我与若者正之，既同乎我与若矣，恶能正之？然则我与若与人，俱不相知也，而待彼也耶？"《齐物论》的这一段话，颇有辩者的色彩。这一段话，也是"然不然，可不可"。不过辩者的"然不然，可不可"是与常识立异。《齐物论》的"然不然，可不可"是与辩者立异。

若知是非之起，起于人之各就其有限的观点，以看事物，则若能从一较高底观点，以看事物，则见形象世界中底事物，"方生方死，方死方生，方可方不可，方不可方可，因是因非，因非因是"（《齐物论》）。事物是变底，是多方面底。所以对于事物底各方面底说法，本来是都可以说底。如此看，则所有底是非之辩，均可以不解决而自解决。此所谓"是以圣人不由，而照之于天"（《齐物论》）。"不由"是不如一般人站在他自己的有限的观点，

以看事物。"照之于天"是站在天的观点,以看事物。天的观点,是一种较高底观点。道的观点也是一种较高底观点。各站在有限的观点,以看事物,则"彼亦一是非,此亦一是非"。彼此相互对待,谓之有偶。站在一较高底观点,以看事物,则既不与彼相对待,亦不与此相对待。此所谓"彼是莫得其偶,谓之道枢。枢始得其环中,以应无穷。是亦一无穷,非亦一无穷也"(《齐物论》)。彼此互相是非,如环无端,是无穷底。得道枢者,从道的观点,以看事物,不与彼此相对待,此所谓"得其环中,以应无穷"。司空图《诗品》云:"超以象外,得其环中。"唯能"超以象外",然后能"得其环中"。

从道的观点以看事物,就是《秋水篇》所谓"以道观之"。"以道观之"则一切事物皆有所可,有所然。《齐物论》说:"可乎可,不可乎不可。道行之而成,物谓之而然。恶乎然?然于然。恶乎不然?不然于不然。物固有所然,物固有所可。无物不然,无物不可。故为是举莛与楹,厉与西施,恢恑憰怪,道通为一。"事物虽不同,但同于皆有所可,有所然,同于皆出于道。所以不同的事物,"以道观之"皆"通为一"。

人对于事物所作底分别,亦是相对底。《齐物论》说:"其分也,成也。其成也,毁也。凡物无成与毁,复通为一。"云变为雨,就雨说谓之成,就云说谓之毁。所谓成毁,都是就一方面说。从有限底观点看,有成与毁;从道的观点看,无成与毁,"复通为一"。

从道的观点看人对于事物所作底分别，是相对底，亦可说，一切事物所有底性质，亦是相对底。“我”与别底事物底分别亦是相对底。我与别底事物同出于道。所以“我”与万物，道亦“通为一”。《齐物论》说：“天下莫大于秋毫之末，而泰山为小。莫寿于殇子，而彭祖为夭。天地与我并生，而万物与我为一。”这个结论，也就是惠施说“泛爱万物，天地一体也”的结论。

以上诸段所说，是《齐物论》的第一层底意思。我们说，这个意思是与惠施的意思是一类底。因为这个意思，亦是教人从一较高底观点，以看事物，以批评人对于事物底见解。不过我们不说，《齐物论》的这个意思，与惠施的意思，完全相同。因为惠施所批评底是一般人的常识。《齐物论》则并批评名家的批评。其批评名家也是从道的观点以作批评。所以其批评是比名家高一层次底。

例如《齐物论》批评公孙龙云：“以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也。以马喻马之非马，不若以非马喻马之非马也。天地一指也。万物一马也。”公孙龙说：“物莫非指，而指非指。”这就是“以指喻指之非指”。公孙龙又说：“白马非马。”这就是“以马喻马之非马”。然“以道观之”，“道通为一”。则指与非指通为一，马与非马亦通为一。所以说：“天地一指也，万物一马也。”

名家以“辩”批评了一般人的对于事物底见解。《齐物论》又

以“道”批评了名家的辩。《齐物论》说：“辩也者有不见也。”“大辩不言。”不言之辩，是高一层次底辩，所以我们说：道家经过了辩者的批评而又超过了他们的批评。

《齐物论》于“万物与我为一”一句之下，又转语云：“既已为一矣，且得有言乎？既已谓之一矣，且得无言乎？一与言为二，二与一为三，自此以往，巧历不能得，而况其凡乎？自无适有，以至于三，而况自有适有乎？无适焉，因是已。”此一转语，是庄子比惠施更进一步之处。这是《齐物论》的第二层意思。“万物与我为一”之一，是超乎形象底，亦是不可思议，不可言说底。因为如对一有言说有思议，则言说思议中底一，即是言说思议的对象，是与言说思议相对底，亦即是与“我”相对底。如此底一不是“万物与我为一”之一。庄子说，一不可说。他是真正了解一。惠施说：“至大无外，谓之大一。”他只知说大一，不知大一是不可说底。道家知一是不可说底。这就是他们对于超乎形象底知识比名家更进了一步。

名家以为一般人的常识是错底。名家的这种见解，亦是错底。“道未始有封”，“言未始有常”。“道恶乎往而不存？言恶乎存而不可？”一般人对于事物底见解，亦是真理的一方面。他们可以批评之处，只是其不知其只是真理的一方面。他们不知，所以他们见解成为偏见。若知偏见是偏见，则它立时即不是偏见。再进一步说，人之互相是非，亦是一种自然底“化声”。凡物无不

各以其自己为是，以异于己者为非。这亦是物性的自然。从道的观点看，这亦是应该是听其自尔底。所以“得其环中”底人，并不是要废除一般人的见解，亦不要废除是非，他只是“不由而照之于天”。这就是不废之而超过之。《齐物论》说：“是以圣人和之以是非，而休乎天钧。此谓之两行。”天钧是自然的运行。是非是相对底。一般人对于事物底见解，其是真亦是相对底。一切事物所有底性质亦是相对底。但“万物与我为一”之一是绝对底。不废相对而得绝对，此亦是“两行”。

这又是庄子比惠施更进一步之处。惠施只知辩，而不知不辩之辩；只知言，而不知不言之言。惠施公孙龙只知批评一般人对于事物底见解，以为他们是错底，而不知其亦无所谓错。所以名家“与众不适”（《天下篇》谓惠施语），而道家则“与天地精神往来而傲倪于万物”，“不谴是非以与世俗处”（《天下篇》谓庄子语）。所以我们说：道家经过名家而又超过之。

不过道家只知无名是超乎形象底，不知有名亦可以是超乎形象底。名之所指，若是事物，则是在形象之内底。名之所指，若是共相，则亦是超乎形象底。公孙龙所说，坚、白、马、白马等亦是有名，但亦是超乎形象底。由此方面说，道家虽对立于名家所说底有名，而说无名，但他们对于名家所说底有名，尚没有完全底了解。在他们的系统中，他们得到超乎形象底，但没有得到抽象底。

《齐物论》又云："是不是，然不然。是若果是也，则是之异乎不是也亦无辩。然若果然也，则然之异乎不然也亦无辩。""化声之相待，若其不相待。和之以天倪，因之以曼衍，所以穷年也。""忘年忘义，振于无竟，故寓诸无竟。"这是得道枢底人的境界。上文说到"道通为一"，又说到"天地与我并生，万物与我为一"。此尚是就得道枢底人的知识方面说。得道枢底人，不仅有此种知识，且有这种经验。他的经验中底此种境界，就是《新原人》中所谓同天的境界。有这种境界底人，忘了一切底分别。在他的经验中，只有浑然底"一"。"忘年忘义"，就是说，忘分别。"寓诸无竟"就是寓诸浑然底"一"。

因为要忘分别，所以要去知，去知是道家用以达到最高境界底方法。此所谓知，是指普通所谓知识底知，这种知的主要工作，是对于事物作分别。知某物是某种物，即是对于某物作分别，有分别即非浑然。所谓浑然，就是无分别的意思。去知就是要忘去分别。一切分别尽忘，则所余只是浑然底一。《老子》说："为学日益，为道日损。"为学要增加知识，所以日益；为道要减少知识，所以日损。

所谓道，有两意义：照其一意义，所谓道，是指一切事物所由以生成者。照其另一意义，所谓道是指对于一切事物所由以生成者底知识。一切事物所由以生成者，是不可思议不可言说底。因为若思议言说之，则即加以一种性质，与之一名。但它是无

名，不可以任何名名之。它既是如此，所以它是不可知底。所以对于道底知识，实则是无知之知。《齐物论》说："故知止其所不知，至矣。孰知不言之辩，不道之道？"不知之知，就是知之至。《庄子·天地篇》云："黄帝游乎赤水之北，登乎昆仑之丘，而南望，还归，遗其玄珠，使知索之而不得，使离朱索之而不得，使喫诟索之而不得也。乃使象罔，象罔得之。"知是普通所谓知识，离朱是感觉，喫诟是言辩。这些均不能得道，只有象罔能得之。象罔就是无象，无象是超乎形象。"超以象外"，然后可以"得其环中"。这种知识就是无知之知，无知之知就是最高底知识。

求最高底境界，须去知。去知然后得浑然底一。求最高底知识，亦须去知。去知然后能得无知之知。总之，为道的方法，就是去知。在《庄子》书中，有数次讲"为道"的程序，亦即是"为道"的进步的阶段。《大宗师》云："南伯子葵问乎女偊曰：'子之年长矣，而色若孺子，何也？'曰：'吾闻道矣。'南伯子葵曰：'道可得学耶？'曰：'恶，恶可？子非其人也。夫卜梁倚有圣人之才，而无圣人之道；我有圣人之道，而无圣人之才。吾欲以教之，庶几其果为圣人乎？不然，以圣人之道，告圣人之才，亦易矣。吾犹守而告之，三日，而后能外天下。已外天下矣，吾又守之七日，而后能外物。已外物矣，吾又守之九日，而后能外生。已外生矣，而后能朝彻。朝彻而后能见独。见独而后能无古今。无古今而后能入于不死不生。杀生者不死，生生者不生。其于物也，无不

将也，无不迎也，无不毁也，无不成也。其名为撄宁，撄宁也者，撄而后成者也。’”所谓“外天下”、“外物”之外，是不知或忘的意思。外天下即是不知有天下，或忘天下。天下亦是一某物。一某物比较易忘，物比较难忘。所以于外天下之后，又七日始能外物。外物即是不知有物或忘物。人的生最难忘，所以于外物之后，九日而后能不知有生或忘生。已外物，又外生，则所谓“我”与“物”的分别，“我”与“非我”之间底鸿沟，在知识上已不存在。如此则恍然于己与万物浑然为一。此恍然谓之朝彻。言其“恍然如朝阳初起，谓之朝彻”（成玄英疏语），如所谓豁然贯通者。此时所见，惟是浑然底一。此谓之见独。独就是一。一包括一切，亦即是大全。大全是无古今底。古今是时间上的衡量。大全亦包括时间，所以不能于大全之外，另有时间，以衡量其是古是今。大全是不死不生底，因为大全不能没有，所以无死。大全亦不是于某一时始有，所以无生。大全是如此，所以与大全为一底人，亦无古今，不死不生。在此种境界中底人，从大全的观点，以看事物，则见“凡物无成与毁”，亦可说是：凡物“无不成无不毁”。此之谓撄宁。撄是扰动，宁是宁静。撄宁是不废事物的扰动，而得宁静。

《大宗师》又一段说：“颜回曰：‘回益矣。’仲尼曰：‘何谓也？’曰：‘回忘仁义矣。’曰：‘可矣，犹未也。’他日复见，曰：‘回益矣。’曰：‘何谓也？’曰：‘回忘礼乐矣。’曰：‘可矣，犹未也。’他日复见，

曰:‘回益矣。’曰:‘何谓也?’曰:‘回坐忘矣。’仲尼曰:‘何谓坐忘?’颜回曰:‘隳肢体,黜聪明,离形去知,同于大通,是谓坐忘。’仲尼曰:‘同则无好也,化则无常也,而果其贤乎?丘也,请从而后也。’”忘仁义礼乐,相当前段所说“外物”。仁义是抽象底,故较易忘。礼乐是具体底,故较难忘。“隳肢体,黜聪明,离形去知”,相当于前一段所说的“外生”。“同于大通”,相当于前一段所说“朝彻见独”。“同则无好”,相当于前一段所说“其于物也,无不将也,无不迎也”。“化则无常’,相当于前一段所说“无不成也,无不毁也”。“同于大通”,“朝彻见独”,是坐忘底人所有底境界。“同则无好”,“化则无常”,是坐忘底人所可能有底活动。

或可问:上文说,道家不废是非而超过之,此之谓两行。今又说“为道”须去知,忘分别。去之忘之,岂不是废之?于此我们说:说去知忘分别,是就圣人的境界说。这是属于“内圣”一方面底。不废是非,不废分别,这是就他应付事物说,这是属于“外王”一方面底。他不废应付事物,而仍能有他的境界。这就是所谓撄宁,也就是所谓两行。

圣人有最高底境界,也可有绝对底逍遥。庄子所谓逍遥,可以说是自由的快乐。《庄子·逍遥游》篇首说大鹏,小鸟;小知,大知;小年,大年。这些都是大小悬殊底。但它们如各顺其性,它们都是逍遥底。但它们的逍遥都是有所待底。《逍遥游》说:“列子御风而行,泠然善也”,“此虽免乎行,犹有所待者也。若夫

乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷者，彼且恶乎待哉？"列子御风而行，无风则不能行，所以其逍遥有待于风。大鹏一飞九万里，其逍遥有待于远飞。大椿以八千岁为春，八千岁为秋，其逍遥有待于久生。这都是有所待，其逍遥是有待底逍遥。圣人游于无穷。游于无穷，就是《齐物论》所说："振于无竟，故寓诸无竟。""其于物也，无不将也，无不迎也，无不成也，无不毁也。"所以他无所待而逍遥，他的逍遥是无待底，所以亦是绝对底。

早期道家中底人原只求全生，避害。但人必须到这种最高底境界，始真为害所不能伤。《庄子·田子方》篇云："夫天下也者，万物之所一也。得其所一而同焉，则四肢百体将为尘垢，而死生终始将为昼夜，而莫之能滑，而况得丧祸福之所介乎？"人又必到这种最高境界，而后可以真能全生。《大宗师》篇云："夫藏舟于壑，藏山于泽，谓之固矣。然而夜半有力者负之而走，昧者不知也。藏小大有宜，犹有所遁。若夫藏天下于天下，而不得所遁，是恒物之大情也。""故圣人游于物之所不得遁而皆存。"这是真正底全生避害之道。这是庄子对于早期道家的问题的解决。从世俗的观点看，庄子并没有解决什么问题。他所说底并不能使人在事实上长生不死，亦不能使人在事实上得利免害。他没有解决问题。不过他能取消问题。照他所说底，所谓全生避害的问题，已不成问题。他对于这问题，可以说是以不解决解决之。



>>>《竹林七贤图》中的“七贤”。按照庄子说的，所谓“全王避害”的问题已不成问题，他可以说是以不解决解决它。

道家求最高知识及最高境界的方法是去知。去知的结果是无知。但这种无知，是经过知得来底，并不是未有知以前底原始底无知。为分别起见，我们称这种无知为后得底无知。有原始无知底人，其境界是自然境界。有后得无知底人，其境界是天地境界。

后得底无知有似乎原始底无知，天地境界有似乎自然境界。自然境界是一个浑沌。天地境界亦似乎是一个浑沌。在自然境界中底人，不知对于事物作许多分别；在天地境界中底人，忘其对于事物所作底分别。道家说忘，因为在天地境界中底人，不是不知，亦不是没有，对事物作分别。他是已作之又忘之。不知对于事物作分别，是其知不及此阶段。忘其对于事物所作底分别，是其知超过此阶段。王戎说："圣人忘情，最下不及情。"(《世说新语·伤逝篇》)就知识方面说，亦是如此。原始底无知是不及知。有原始无知底人，亦可说是在知识上与万物浑然一体，但他并不自觉其是如此。无此种自觉，所以其境界是自然境界。后得底无知是超过知。有后得底无知底人，不但在知识上与万物浑然一体，并且自觉其是如此。有此种自觉，所以其境界是天地境界。

此点道家往往不能认识清楚。他们论社会则常赞美原始社会。论个人修养，则常赞美赤子、婴儿，以及愚人。因为在原始社会中底人及婴儿、愚人等，浑沌无知，有似乎圣人。其实这种

相似是表面底。其境界的差别，是两个人极端的差别。道家的圣人的境界，是天地境界。但他们有时所赞美底，却只是自然境界。

道家反对儒家讲仁义。他们并不是说，人应该不仁不义。他们是说，只行仁义是不够底。因为行仁义底人的境界，是道德境界。自天地境界的观点，以看道德境界，则见道德境界低，见行道德底人，是拘于社会之内底。道家作方内方外之分。拘于社会之内底人，是"游方之内"底人。超乎社会之外底人，是"游方之外"底人。"游方之外"底人，"与造物者为人（王引之曰：人，偶也；为人，犹为偶），而游乎天地之一气。以生为附赘悬疣，以死为决疣溃痈。……假于异物，讬于同体。忘其肝胆，遗其耳目。反覆终始，不知端倪。芒然彷徨乎尘垢之外，逍遥乎无为之业"。"游方之内"底人，"愦愦然为世俗之礼，以观众人之耳目"（《庄子·大宗师》）。道家以为孔孟是如此底"游方之内"底人。如果真是如此，则孔孟的境界是低底。

不过孔孟并不是如此底"游方之内"底人，孔孟亦求最高境界，不过其所用方法与道家不同。道家所用底方法是去知。由去知而忘我，以得与万物浑然一体的境界。孔孟的方法是集义。由集义而克己，以得与万物浑然一体的境界。孔孟用集义的方法，所得到底是在情感上与万物为一。道家用去知的方法，所得到底是在知识上与万物为一。所以儒家的圣人，常有所谓"民胞

物与"之怀。道家的圣人,常有所谓"遗世独立"之概。儒家的圣人的心是热烈底。道家的圣人的心是冷静底。

用集义的方法,不致有方内方外之分。用去知的方法,则可以有方内方外之分。道家作方内方外之分。"游方之外"底人,他们称为"畸人"。"畸人者,畸于人而侔于天。""天之小人,人之君子。人之君子,天之小人也"。(《大宗师》)道家的哲学中有这种对立,其哲学是极高明,但尚不合乎"极高明而道中庸"的标准。

固然道家亦主张所谓"两行"。"其一与天为徒,其不一与人为徒。天与人不相胜也,是之谓真人。"(《大宗师》)这是人与天的两行。"独与天地精神往来",而又"不谴是非,以与世俗处"。(《天下》篇)这是方内与方外的两行。不过就"极高明而道中庸"的标准说,"两行"的可批评之处,就在于其是"两"行。在"极高明而道中庸"的标准下,高明与中庸,并不是两行,而是一行。

第五章

易庸

于上文第一章中我们说,儒家虽以“说仁义”著名,但他们所讲,并非只限于仁义。他们所讲到底人生境界,亦并非只是道德境界。不过若衡以“极高明而道中庸”的标准,他们所讲,亦可以说是高明,但不能说是极高明。

孟子以后,战国末年的儒家,都受道家的影响。在当时的儒家中,荀子是一位大师,他得到道家底自然主义。在以前儒家中,孔子所说底天,是主宰之天;孟子所说底天,是义理之天或命运之天。荀子所说底天,则是自然之天。他所说底天,就是自然。在这一点,我们看见,他所受于道家的影响。不过他虽受道家的影响,但并没有能使儒家的哲学,在“极高明”一方面,有什么进步。他代表儒家的传统。他是一个礼乐典籍专家。他所讲

底人生境界可以说是只限于道德境界。

对于当时的别家学说，在某种范围内，荀子亦有清楚底认识及中肯底批评。他说："老子有见于诎，无见于信（伸）。墨子有见于齐，无见于畸。"（《荀子·天论》）又说："墨子蔽于用而不知文。""惠子蔽于辞而不知实。庄子蔽于天而不知人。""故由用谓之，道尽利矣。""由辞谓之，道尽论矣。""由天谓之，道尽因矣。此数具者，皆道之一隅也。夫道者，体常而尽变，一隅不足以举之。曲知之人，观于道之一隅，而未之能识也。故以为足而饰之。内以自乱，外以惑人，上以蔽下，下以蔽上。此蔽塞之祸也。"（《荀子·解蔽》）荀子批评当时别家的学说，其主要底看法与《庄子·天下》篇，有相同之点。他的批评，也很中肯。但因为他只说到道德境界，所以对于道家所讲底天地境界，他不能认识，亦不能批评。"老子有见于诎，无见于信（伸）。""庄子蔽于天不知人。"就老庄的哲学的一部分说，这批评很中肯。但老庄的哲学的最高底义理，并不在此。所以我们说，"在某种范围内"，荀子对于别家的学说，有清楚底认识，有中肯底批评。

受道家的影响，使儒家的哲学，更进于高明底，是《易传》及《中庸》的作者。照传统底说法，《易传》是孔子所作。现在历史家研究的结果，已证明这是不确底。照传统底说法，《中庸》是孔子的孙子子思所作。大概其中有一部分是子思所作，其余是子思一派的儒家所作。《易传》不是一人所作，《中庸》也不是一人

所作,这些作者的大部分都受道家的影响。《老子》说:“道常无名,朴。”(三十二章)又说:“朴散则为器。”(二十八章)道与器是对待底。《系辞》亦说:“形而上者谓之道,形而下者谓之器。”道与器亦是相对待底。《系辞》说:“唯神也,故不疾而速,不行而至。”《中庸》说:“如此者不见而章,不动而变,无为而成。”这些话亦都很像《老子》中“下士闻而大笑”底话。《系辞》说:“形而上者谓之道。”《中庸》说:“诗曰:‘德輶如毛。’毛犹有伦。‘上天之载,无声无臭’,至矣。”他们也讲到超乎形象底。孟子讲浩然之气“塞乎天地之间”,“上下与天地同流。”他所谓天地,亦可以是超乎形象底。不过孟子好似并不自知其是如此。《易传》及《中庸》的作者讲到超乎形象底,而又自己知道其所讲底是超乎形象底。这就是他们更进于高明之处。

《易传》与《中庸》的作者,虽都受道家的影响,但他们却又与道家不同。他们接着儒家的传统,注重“道中庸”。这是他们与道家不同底。他们与道家的不同,还不止此。于上文第四章,我们说:道家只知无名是超乎形象底,不知有名亦可以是超乎形象底。道家讲超乎形象底必说“无”。《易传》及《中庸》的作者虽亦说“上天之载,无声无臭”,亦说“神无方而易无体”。但《中庸》说“上天之载,无声无臭”,是说“上天之载”是不可感觉底。《易传》说“神无方而易无体”,是说“神”是“变化不测”,“易”是“不可为典要”。在这些话中,虽亦有“无”字,但与“无名”的无不同。不必

说“无”，而亦讲到超乎形象底。这就是他们与道家中间的主要不同。因为他们亦讲到超乎形象底。所以南北朝时代的玄学家，以《周易》《老子》《庄子》并列，称为“三玄”。其时人亦有为《中庸》作讲疏者，但他们确与老庄不同。这是玄学家所未看出，而又待至宋明道学家，始为证明者。

道家只知无名是超乎形象底，不知有名亦可以是超乎形象底。名之所指，若是事物，则是在形象世界之内底。但名之所指，若是共相，则亦是超乎形象底。例如公孙龙所说坚、白、马、白马等，是超乎形象底，但亦是有名。这些不但是有名，而且可以真正地说是有名。这些亦可以说是“自古及今，其名不去，以阅众甫”。坚永远可名为坚。白永远可名为白。马永远可名为马。

坚之共相，是坚之所以为坚，可以说是坚道。白之共相，是白之所以为白，可以说是白道。此所谓道，是所谓君道、臣道、父道、子道之道。此所谓道，就是《新理学》所谓理。理是超乎形象底，但亦是有名底，而且是真正地有名底。

照《易传》所说，《易》是讲理底书。《系辞》说：“乾以易知，坤以简能”，“易简而天下之理得矣”。《说卦》说：“昔者圣人之作《易》也，穷理尽性，以至于命。”又说：“昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理。是以立天之道，曰阴与阳。立地之道，曰柔与刚。立人之道，曰仁与义。”《系辞》、《说卦》虽明说《易》是讲理底书，但

什么是理，他们没有说明。专就字面，我们不能断定他们所谓理，是否即《新理学》所谓理。不过《说卦》说“将以顺性命之理”，下即接说“是以立天之道”云云，可见他们所谓理，同于他们所谓道。他们所谓道，如所谓“妻道”、“臣道”(《坤卦·文言》)之道，是同于《新理学》所谓理。他们所谓道，如《系辞》“一阴一阳之谓道”之道，有似于《新理学》所谓理。

道家所谓道，有似于《新理学》所谓气。《易传》所谓道，有似于《新理学》所谓理。此二者是绝不相同底。魏晋玄学家以《易》、《老子》、《庄子》为“三玄”，常以《老》、《庄》所谓道，解释《易传》所谓道。如《系辞》“一阴一阳之谓道”，韩康伯注云：“道者何？无之称也。无不通也，无不由也。况之曰道，寂然无体，不可为象。必有之用极，而无之功显。故至神无方而易无体，而道可见矣。”此种解释，从历史的观点看，是完全错误底。

我们说道家所谓道，“有似于”《新理学》所谓气。只是“有似于”，因为专靠《新理学》所谓气，不能有物；而道家所谓道，则能生物。我们说《易传》所谓道，“有似于”《新理学》所谓理。亦只是“有似于”，因为专靠《新理学》所谓理，亦不能有物；而《易传》所谓道，则能生物。我们可以说，道家所谓道是《新理学》所谓气的不清楚底观念，《易传》所谓道，是《新理学》所谓理的不清楚底观念。

《易》本是筮占之书，其本来底性质与现在底《牙牌神数》等

书是一类底。这一类底书，其中底辞句，都是要活看底。例如《牙牌神数》，如占得下下、下下、上上，其占辞是："三战三北君莫羞。一匡天下霸诸侯。"在字面上，此占辞是说一军人先败后胜。但实则凡是先凶后吉底事都为此占辞所包括。此占辞是一个套子，凡先凶后吉底事，都可以套入这个套子。《易》中底辞句，本来也只是如此。后来讲《易》底人，因套子而悟到公式。照他们的说法，《易》中所包括底是很多底公式；每一公式，皆表示一道或许多道；总《易》中底公式，可以完全表示所有底道。《易传》就是如此说。

《系辞》说："易者，象也。"六十四卦，三百八十四爻都是象。象如符号逻辑中所谓变项。一变项可以代入一类或许多类事物，不论什么类事物，只要合乎某种条件，都可以代入某一变项。《系辞》说："方以类聚，物以群分。"事物皆属于某类。某类或某类事物，只要合乎某种条件，都可以代入某一卦或某一爻。这一卦的卦辞或这一爻的爻辞，都是公式，表示这类事物，在这种情形下，所应该遵行底道。这一类底事物，遵行道则吉，不遵行道则凶。

《系辞》说："夫易，彰往而察来，而显微阐幽。开而当名，辨物，正言，断辞，则备矣。其称名也小，其取义类大。其旨远，其辞文，其言曲而中，其事肆而隐。因贰以济民行，以明失得之报。"这一段文字似有脱误，但其大意则是如我们于上段所说者。

《易》的卦辞爻辞，都是些公式，可以应用于过去，亦可以应用于未来。所以说："夫《易》，彰往而察来。"说出的公式是显，其所表示底道是微、是幽。以说出底公式，表示幽微底道，所以说："而显微阐幽。"其公式乃关于某类事物者。按类之名，以分别事物，谓之"当名，辨物"（"开而"二字疑有误，未详其义）。以某公式之辞，应用于某种事物，谓之"正言，断辞"。一卦或一爻之象，可套入许多类。此类之名，或甚不关重要。但彼类则或甚关重要。所以"其称名也小，其取类也大"。此类或甚近而易知，彼类或甚远而难知。所以说"其旨远"。于辞中常不直说彼类，由此类可以见彼类，所以说："其辞文，其言曲而中。"辞中所说，或只是事物。但其所表示，则是道。所以说："其事肆而隐。"易表示道，以为人的行为的指导，所以说："因贰（此二字疑有误，未详其义。）以济民行。"人遵照此指导则得，不遵照此指导则失。所以说"以明得失之报"。得是吉，失是凶，《系辞》说："吉凶者，言乎其失得也。"

每一卦或每一爻，皆可代入许多类事物。《系辞》说："引而伸之，触类而长之，则天下之能事毕矣。"王弼《周易略例》说："义苟在健，何必马乎？类苟在顺，何必牛乎？爻苟合顺，何必坤乃为牛？义苟在健，何必乾乃为马？"《说卦》说："乾为马，坤为牛。"马牛可代入乾坤之卦。但乾坤之卦，不只限于可代入马牛。凡有"健"之性质底事物，均可代入乾卦；凡有"顺"之性质底事物，

均可代入坤卦。坤卦“文言”说:“阴虽有美,含之以从王事,弗敢成也。地道也,妻道也,臣道也。”地、妻及臣,都是以“顺为正”,所以都可以代入坤卦。坤卦是地之象,是妻之象,是臣之象。坤卦的卦辞、爻辞所说,是地道,是妻道,是臣道。与坤卦相对底卦是乾卦。乾卦是天之象,是夫之象,是君之象。乾卦的卦辞、爻辞所说,是天道,是夫道,是君道。易中底卦皆不是只表示一类事物。其卦辞爻辞亦均不是只说一种事物的道。所以《系辞》说:“神无方而易无体。”又说:“《易》之为书也,不可远。其为道也屡迁。”“不可为典要,惟变所适。”

整个底易,就是一套象。《系辞》说:“是故易者,象也。象也者,像也。”又说:“圣人有以见天下之赜,而拟诸其形容,象其物宜,是故谓之象。圣人有以见天下之动,而观其会通,以行其典礼,系辞焉以断其吉凶,是故谓之爻。言天下之至赜,而不可恶也。言天下之至动,而不可乱也。”宇宙间底事物是繁杂底,是变动底。有象及其辞所表示底道,则于繁杂中见简,于变动中见常。见简则见“天下之至赜而不可恶”,见常则见“天下之至动而不可乱”。

《易纬·乾凿度》,及郑玄《易赞》及《易论》云:“易一名而含三义:易简,一也。变易,二也。不易,三也。”(孔颖达《周易正义》引)易于繁杂中见易简。《系辞》说:“乾以易知,坤以易能。易则易知,简则易从。”“易简而天下之理得矣。”这是易的易简之

义。易又于动中见常。《系辞》说:“动静有常,刚柔断矣。”又说:“天下之动,贞夫一者也。”这是易的不变之义。简者,常者,是易中底象及公式。但象及公式不只可以代入某类事物,所以易又是“不可为典要,惟变所适”。这是易的变易之义。

照《系辞》的说法,易虽只有六十四卦,三百八十四爻,但因可以“引而伸之,触类而长之”,所以易的象及其中底公式,已包括所有底道。《系辞》说:“易与天地准,故能弥纶天地之道。”“与天地准”就是与天地等。“弥纶天地之道”,就是遍包天地之道。《系辞》说:“夫易,何为者也?夫易,开物成务,冒天下之道,如斯而已者也。”冒天下之道,也就是遍包天下之道。不过天下之道,与天地之道不同。天下之道,是说世界中所有底道。天地之道,是说一切事物所皆遵循底道。例如君道、臣道、夫道、妻道,是属于天下之道。“一阴一阳之谓道”,是天地之道。

所有底事物不能离开道,亦不能违反道。事物可有过差,道不能有过差。易的象包括所有底道。所以易的象及其中底公式,亦是事物所不能离开,不能违反者,亦是不能有过差者。《系辞》说:“与天地相似故不违。知周乎万物,而道济天下,故不过。”又说:“范围天地之化而不过,曲成万物而不遗。”又说:“夫易广矣,大矣。以言乎远,则静而正。以言乎天地之间,则备矣。”又说:“《易》之为书也,广大悉备。”“其道甚大,百物不废。”这都是说,易象及其中底公式,表示所有底道。

>>> 朱熹书《系辞》的碑刻。《系辞》说："动静有常，刚柔断矣。"又说："天下之动，贞夫一者也。"这是易的不变之义。

《系辞》中有两套话。一套是说道，另一套是说易中之“象”，及其中底公式，与道相“准”者。例如《系辞》说：易“有太极，是生两仪。两仪生四象。四象生八卦。八卦定吉凶。吉凶生大业。”这一套话是就易中之象说。《系辞》说：“一阴一阳之谓道。继之者善也，成之者性也。仁者见之谓之仁，智者见之谓之智。百姓日用而不知。故君子之道鲜矣。显诸仁，藏诸用，鼓万物而不与圣人同忧。盛德大业，至矣哉。富有之谓大业，日新之谓盛德。”这一套话，是就天地之道说。这两段话都说“大业”，但其意义不同。太极的大业是六十四卦、三百八十四爻所表示底“象”及公式。道的大业是宇宙所有底事物。这两个大业是不同底。虽不同，而又却是完全相准底。《系辞》说：易“广大配天地，变通配四时，阴阳之义配日月，易简之义配至德。”所谓“配”，也是所谓“准”的意思。

宇宙间底事物，不是静止底。道有“富有”底大业，亦有“日新”底盛德。它的大业，即成就于日新之中。《系辞》说：“日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。往者屈也，来者信(伸)也。屈信相感，而利生焉。”这就是所谓“功业见乎变”。《系辞》说：“天地之大德曰生。”生就是“日新”。总所有底变谓之神。《系辞》说：“阴阳不测之谓神。”又说：“知变化之道者，其知神之所为乎！”《系辞》所谓神，有似乎《新理学》中所谓道体。

宇宙间底事物，不是静止底。它们都在“天下之至动”中，易象及其中底公式，大部分亦是关于变动者。《系辞》说：“天地之大德曰生。”又说：“生生之谓易。”这不是说，易能生生。这是说，易中多有关于“生生”底象及“生生”所遵循底公式。《系辞》说：“爻也者，效天下之动者也。”这不是说：爻能动，或爻是动底。这是说：爻是某种动的象。如果爻是某种动的象，爻辞就是某种动的公式。

“一阴一阳之谓道。”这是事物的生生的公式。“无平不陂，无往不复。”（泰卦九三爻辞）这是“变化之道”。这就是说，这是事物变动所依照底公式。一事物之生，必有能生之者，又必有能生之者所用以生底材料。前者是主动底，后者是被动底。用《易传》所用底的话说，前者是刚底，是健底；后者是柔底，是顺底；前者谓之阳，后者谓之阴。用《易传》中底象说，阳之象是乾，阴之象是坤。《系辞》说：“乾，阳物也。坤，阴物也。”又说：“乾知大始，坤作成物。”朱子《本义》说：“知，犹主也。”乾所主底是开始，坤所作底是完成。乾是主动底，是领导者的象。坤是被动底，是随从完成者的象。《系辞》说：“夫乾，其静也专，其动也直，是以大生焉。夫坤，其静也翕，其动也辟，是以广生焉。”就乾坤相对说，乾是动底，坤是静底。就乾坤本身说，乾坤各有动静。乾是主动底，其尚未实际地主动是其静，其已实际地主动是其动。坤是被动底，其尚未能实际底被动是其静，其已实际地被动是其动。

专、直，是形容乾是主动底；翕、辟，是形容坤是被动底。翕是收敛以预备有所接受，辟是开辟以有所接受。凡事物，在其为主动时，它都是阳；在其为被动时，它都是阴。凡是阳者，都可代入乾卦。乾卦的六爻，表示主动底事物的动所依照底公式。凡是阴者，都可代入坤卦。坤卦的六爻表示被动的事物底动所依照底公式。

凡事物都可以为阳，亦都可以为阴。但一切事物所从以生底阳，则只能是阳。一切事物所从以生底阴，则只能是阴。乾坤二卦虽可代入凡有健顺底性质的事物，但《易传》解释之，则多就一切事物所从以生底阴阳说。《系辞》说："夫乾，天下之至健也。""夫坤，天下之至顺也。"这是就一切事物所从以生底阴阳说。此阴只能是阴，所以是至顺。此阳只能是阳，所以是至健。此一阴一阳，就是生一切事物者。"一阴一阳之谓道"，若泛说，则泛指事物中底阴阳；若专说，则专指此所谓阴阳。

一事物若有所成就，则此事物必须得其位、得其中、得其时。得其位，言其必在其所应在底地位；得其中，言其发展必合乎其应有底限度；得其时，言其必有其所需要底环境。照《易传》的解释，易卦以二爻四爻为阴位，三爻五爻为阳位（初爻、六爻不算位，说见王弼《周易略例》）。《系辞》说："二与四同功而异位，其善不同：二多誉，四多惧，近也。柔之为道，不利远者。其要无咎，其用柔中也。三与五同功而异位：三多凶，五多功，贵贱之等

也。其柔危，其刚胜耶？”阴“先迷失道，后顺得常”（坤卦“彖辞”）。四近于五，有先进领导的嫌疑，所以多惧。二“不远”又得其中，所以多誉。阳应先进领导，所以五贵而多功，三贱而多凶。易卦中一阳爻居阴位，或一阴爻居阳位，谓之不当位。若没有别底情形，不当位大概总是不吉。若阳爻居阳位，阴爻居阴位，谓之当位或正位。若没有别底情形，正位大概总是吉。得其位亦谓之得其正。家人卦“彖辞”泛论正位云：“家人，女正位乎内，男正位乎外。男女正，天地之大义也。家人有严君焉，父母之谓也。父父，子子，夫夫，妇妇，而家道正。正家而天下定矣。”父父，子子，夫夫，妇妇，就是父子夫妇，各当其位。

照《易传》的解释，易卦中二爻、五爻为得其中。二爻居下卦之中，五爻居上卦之中，都不太过，亦不不及，所以为得其中。若无别底情形，得其中大概总是吉。即不得位之阴阳爻，亦可因其得中而吉。如未济九二“象”云：“九二贞吉，中以行正也。”九为阳爻而居阴位，是其位不正。但是得其中，所以亦吉。王弼注云：“位虽不正，中以行正也。”若以阳爻居五，阴爻居二，则谓之中正。若没有别底情形，大概总是吉底。

事物的发展，不能违反其时。其时就是其于某一时所有底环境。丰卦“彖辞”云：“日中则昃，月盈则食。天地盈虚，与时消长。而况于人乎？况于鬼神乎？”天地尚不能违反其时，何况别底事物？照《系辞》的解释，易卦之爻，得时则吉，失时则凶。节

卦九二爻辞云:“不出门庭,凶。”“象”曰:“不出门庭,凶,失时极也。”既济卦九五爻辞云:“东邻杀牛,不如西邻之禴祭,实受其福。”“象”曰:“东邻杀牛不如西邻之时也。”杀牛是盛祀。禴是薄祭。盛祭反不如薄祭之受福,是因其不得其时。《易传》常说:“与时偕行。”(乾“文言”,损“彖辞”,益“彖辞”)“与时偕行”就是“时止则止。时行则行。动静不失其时,其道光明。”(艮“彖辞”)《系辞》说:“刚柔者,立本者也。变通者,趣时者也。”《易传》中言时之处甚多。一卦可以表示一种时。一爻可以表示一种时。

一卦之六爻,阴阳皆当其位者,是既济䷾。既济是既成功的意思。生一事物底阴阳,若各在其应在之处,那就是说,阴阳各尽其道,此事物的生成,是一定成功底。既济的“象”说:“君子以思患而预防之。”为什么于成功之时,却“思患而预防之”?说到此,我们须说《易传》中所说底“变化之道”。

我们说:“无平不陂,无往不复”,是变化之道。与往相对者是来。《系辞》说:“阖户谓之坤,辟户谓之乾,一阖一辟谓之变,往来不穷谓之通。”又说:“往者,屈也;来者,信(伸)也。屈信相感而利生焉。”宇宙间底变化,其内容不过是事物的成毁。事物的成毁,也就是乾坤的开阖。事物的成是其来,其毁是其往。一来一往,就是变。这种往来是无穷底。惟其无穷,所以世界无尽。此所谓“往来不穷谓之通”。“往来不穷”就是来者往,往者再来。再来谓之复。“无平不陂”,就是说无来者不往。“无往不

复”就是说无往者不再来。

《系辞》说：“易穷则变，变则通，通则久。”易注重在“往来不穷之通”。所以他注重复。复卦“彖辞”说：“复其见天地之心乎！”事物变化的洪流，无论从何处截断。所可见底都是复。因为没有一个最初底“来”。《老子》亦说：“万物并作，吾以观复。”（十六章）不过《老子》所谓复，是“归根复命”的意思。《老子》说：“夫物芸芸，各归其根。归根曰静，是谓复命。”这是说：万物皆出于道，并复归于道。“吾以观复”，王弼注说：“凡有起于虚，动起于静，故万物虽并动作，卒复归于虚静。”“复其见天地之心乎！”王弼注云：“复者，反本之谓也。天地以本为心者也。凡动息则静，静非对动者也。语息则默，默非对语者也。然则天地虽大，富有万物，雷动风行，运化万变，寂然至无，是其本矣。”这是以《老》解《易》，不合《易传》的本义。《老子》所谓复，是所谓“归根复命”，其所注重是在“无”；《易传》所谓复，是谓“往来不穷”，其所注重是在“有”。这一点是儒家与道家中间底一个根本不同。

不过在这一点，《易传》与《老子》最相近。前人说：“《易》《老》相通。”大概也是就这一点说。《易传》与《老子》皆认为“物极则反”是事物变化所遵循底一个通则。照《序卦》所说，六十四卦之次序，即表示这种通则。六十四卦中，相反底卦，常是在一起底。《序卦》说：“泰䷊者，通也，物不可以终通，故受之以否䷋。”“剥䷖者，剥也。物不可以终尽，剥穷上反下，故受之以复

䷲。""震䷲者，动也。物不可以终动，故受之以艮䷳。艮者，止也。"于既济䷾之后，又有未济䷿。《序卦》说："物不可以终穷也。故受之以未济终焉。"

《易传》与《老子》皆以为：如欲保持一物，则必勿使其发展至极，必常预备接受其反面。如此则可不至于变为其反面。所以既济"象辞"说："君子以思患而预防之。"君子能如此，他就可以保持着他的"既济"。《系辞》说："危者，安其位者也。亡者，保其存者也。乱者，有其治者也。是以君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱。是以身安而国家可保也。《易》曰：'其亡其亡，亦于苞桑。'""安不忘危"，"思患预防"，就是知几。《系辞》说："知几其神乎？君子以上交不谄，下交不渎，其知几乎？几者，动之微，吉凶之先见者也。"易教人知几。《系辞》说："夫易，圣人所以教人极深而研几也。"知几底人，安不忘危，则可以保持安。存不忘亡，则可以保持存。治不忘乱，则可以保持治。

能如此底人，其所表现底态度就是谦。谦卦"象辞"说："天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦，鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦。谦尊而光，卑而不逾，君子之终也。"《易传》尚谦，与《老子》"以濡弱谦下为表"，是相同底。

不过这种人的境界，并不是最高底境界，有最高境界底人，《易传》称为圣人，亦称大人。乾卦"文言"云："夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天

而天弗违，后天而奉天时。天且弗违，而况于人乎？况于鬼神乎？”这就是说，圣人的境界，是《新原人》中所谓同天的境界。他的心与道合一。道是先事物而有，亦是事物所不能违者。所以圣人亦是“先天而天弗违”。但他的身体亦是事物，是事物则需遵循事物所遵循底通则，所以他又是“后天而奉天时”。在此等最高底境界中，他自然能行君子所能行底。乾卦“文言”解释“上九亢龙有悔”云：“亢之为言者，知进而不知退，知存而不知亡，知得而不知丧。其唯圣人乎！知进退存亡而不失其正者，其唯圣人乎！”他是自然如此，并不是特意欲趋利避害。他的目的，亦不在于趋利避害。他只是“不失其正”而已。

圣人得到最高底境界，因为他有最高底知。照《易传》所说，《易》就是所以使人有此种知底学问。《系辞》说：“《易》其至矣乎！夫《易》，圣人崇德而广业也。知崇礼卑，崇效天，卑法地。”《易》所知极广，《系辞》说：“《易》与天地准，故能弥纶天地之道。仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。原始反终，故知生死之说。”“知周乎万物。”“通乎昼夜之道而知。”又说：“穷神知化，德之盛也。”照我们于《新理学》及《新原人》中所说，“知周乎万物”之知，只能是形式底知识。使人有高底境界，本来亦只需要此种形式底知识。但《易传》于此点，似乎以为《易》尚能使人有积极底知识。它似乎认为，以“仰观”、“俯察”的方法，研究天文地理，可以使人积极地“知周乎万物”。这是不可能底。《易

传》所以尚未完全合乎极高明的标准，此亦是其一原因。

圣人有最高底知识，知“一阴一阳之谓道”。此道就是百姓日用之道，不过他们是“日用而不知”。圣人虽知之，但此道仍是此道。他虽是“先天而天弗违”，但还是“后天而奉天时”。所以他虽是“知周乎万物”，但在行为方面，他还是“庸言之信，庸行之谨”，“居上位而不骄，在下位而不忧”。（乾卦“文言”）他所做底事，还就是一般人在他的地位所做底事。不过他的境界，是天地境界。

《中庸》的主要意思与《易传》的主要意思，有许多相同之处。例如《中庸》说中，《易传》亦说中。《中庸》注重时中，《易传》亦注重时。不但如此，《中庸》与《易传》中底字句，亦有相同者。如乾“文言”云：“不易乎世，不成乎名，遁世无闷，不见是而无闷。”《中庸》亦云：“君子依乎中庸，遁世不见知而不悔。”“文言”云：“庸言之信，庸行之谨。”《中庸》亦云：“庸德之行，庸言之谨。”“文言”云：“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。”《中庸》亦云：仲尼“辟如天地之无不持载，无不覆帱，辟如四时之错行，如日月之代明。”这些字句，都是大致相同底。《易传》的作者不只一人，《中庸》的作者亦不只一人，《易传》的作者，也许有些就是《中庸》的作者。至少我们可以说，他们的中间，有密切底关系。

《中庸》首段云：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”此

所谓道是人道，与《系辞》所说“一阴一阳之谓道”之道不同，后者所谓道是天道。《中庸》说：“天命之谓性。”《系辞》说：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。”这都是要说明人性的来源，及其与天底关系。孟子说：“心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所与我者。”（《孟子·告子下》）心是天之所与。性亦是天之所与。心性与天底关系如此。所以孟子说：“尽其心者，知其性也。知其性则知天矣。”（《尽心上》）《易传》及《中庸》所说，与孟子所说，意思相同。率性就是顺性，顺性而行，就是人道。性是天之所命。道就只是率性。如此说，则人道也就是天道，人德也就是天德。《中庸》说“达天德”。知人德只是人德底人，其境界只可以是道德境界。知人德也是天德底人，其境界才可以是天地境界。

“修道之谓教”，修如修房修路之修。将道修立起来就是教。《中庸》说：“道也者，不可须臾离也。可离非道也。”道既是不可须臾离者，又何必修之？这可分两点说。

就第一点说。一般人不能须臾离道，他们时时都在行道，但他们并不自知其是如此，他们是“日用而不知”，他们是“终身由之而不知其道”。《中庸》说：“人莫不饮食也，鲜能知味也。”教的功用，就是在使人知道是人所不可须臾离者，知其时时都在行道。就是在使人知味。道本来是人所不可须臾离底，人本来都时时在行道。就此方面说，道无须修。但就人的知识方面说，道

则须修。

就第二点说。一般人虽都时时在行道，但他们都不能尽道。“率性之谓道”，所以尽道就是尽性。《中庸》说：“惟天下至诚，为能尽其性。”这不是不学而能底。教的功用，就是使人能尽性，能尽性则能尽道。《中庸》说：“苟不至德，至道不凝焉。”尽性底人，有至德。有至德，则有至道。道，或者无须修，但有至道，则须修。

圣人所知底道，亦就是一般人所不可须臾离之道，不过是一般人由之而不知。他所得底至道，也就是一般人所不可须臾离之道，不过是将其行之至其极至。《中庸》说：“君子之道费而隐。夫妇之愚，可以与知焉。及其至也，虽圣人亦有所不知焉。夫妇之不肖，可以能行焉。及其至也，虽圣人亦有所不能焉。”“君子之道，造端乎夫妇。及其至也，察乎天地。”“造端乎夫妇”，是一般人所本来行底，此无需乎修而至。“察乎天地”，则须修而至。

圣人的至道，就是一般人时时所行底道，所以谓之庸。朱子注说：“庸，平常也。”又引程子云：“不易之谓庸。”因其是一般人所本来行底，所以是平常；但又是人所不可须臾离底，所以是不可易。圣人亦行此道而又将其行至于极至。这就是说，将其行至于恰好之点。恰好就是所谓中。朱子注说：“中者，不偏不倚，无过不及之名。”这就是恰好，恰好也就是至善。这是极难能底。《中庸》说：“中庸其至矣乎！”又说：“天下国家可均也，爵禄可辞

也，白刃可蹈也，中庸不可能也。”均天下国家，辞爵禄、蹈白刃，固亦是难能。但其均必须是恰好应该如此均，其辞必须是恰好应该辞，其蹈必须是恰好应该蹈。必如此方是合乎中。这是更难能底。

《中庸》说：“喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉。万物育焉。”喜怒哀乐未发之时，心无所偏倚，亦无过不及，所以谓之中。此是指一种情形，以为中之例证。并不必是说，只此是中。“发而皆中节”，亦是中。所以谓之和，因为和就是中的功用。和与同不同。《国语·郑语》引史伯云：“夫和实生物，同则不继。以他平他谓之和，故能丰长而物归之。若以同裨同，尽乃弃矣。”《左传》昭公二十年亦说：“和与同异。”它引晏子云：“和如羹焉。水、火、醯、醢、盐、梅，以烹鱼肉。燀之以薪。宰夫和之。……若以水济水，谁能食之？若琴瑟之专一，谁能听之？同之不可也如是。”“以他平他谓之和。”如以咸味加酸味，即另得一味。酸为咸之“他”，成为酸之“他”。“以他平他”，另得一味，此所谓“和实生物”。若“以水济水”，仍是水味。此所谓“以同裨同”，“同则不继”。同与异是反对底，和则包涵异，合众异以成和。不过众异若成为和，则必须众异皆有一定的量度，各恰好如其量，无过亦无不及，此所谓得其中，亦即所谓中节。众异各得其中，然后可成为和。所以说“发而皆中节谓之和”。此亦是举

一种情形，以为和之例证。并不必是说，只此是和。

宇宙间“万物并育而不相害，道并行而不相悖”。这就是一个和。所以说：“致中和，天地位焉，万物育焉。”这个和并不是普通社会中，人与人间底和。所以《易传》称之为太和。乾卦“象辞”说：“大哉乾元！”“保合太和，乃利贞。”

《中庸》说：“诚者天之道也。诚之者人之道也。”又说，诚是“合内外之道”。天本是包括一切，本是无内外之分。人有我与非我之分，此分就是内外之分。其所以有内外之分，是因为他不知，他的性、别人的性，以及物的性，均是天之所命，均是来自一源。不知，《中庸》谓之不明。《中庸》说：“自诚明谓之性，自明诚谓之教。”自诚而明，就是说：“天命之谓性，率性之谓道。”自明而诚，就是说：“修道之谓教。”自明而诚，就是“诚之”。

由明得诚，就如《新原人》中所说，由了解及自觉，得到最高底境界。有了解自觉谓之明，无了解自觉谓之无明。诚是“合内外”之道。其能“合内外”者，有如《新原人》中所谓同天的境界。此种境界，《中庸》谓之至诚。

《中庸》说：“惟天下至诚，为能尽其性。能尽其性，则能尽人之性。能尽人之性，则能尽物之性。能尽物之性，则可以赞天地之化育。可以赞天地之化育，则可与天地参矣。”此段的前一半，可以用一种逻辑讲法以解释之。我们可以说：天下之至诚者，也是一个人，也是一个物。它的性涵蕴有人之性，有物之性，所以

天下之至诚者，能尽其性，当然亦能尽人之性，尽物之性。不过这种讲法，大概不是《中庸》的本意。《中庸》的本意大概是说，一个人的性，与别人的性，与物的性，均出于一源，所以一个人尽其性，亦是尽别人之性，亦是尽物之性。

至诚怎么能参天地之化育？《中庸》又说："唯天下至诚为能经纶天下之大经，立天下之大本，知天地之化育。"《中庸》说："凡为天下国家有九经。""中也者，天下之大本也。"此所谓大经大本，就是指此说。知天地之化育，就是赞天地之化育。"鸢飞戾天，鱼跃于渊。"这都是天地之化育。人的生活中，一举一动，亦都是天地之化育。人若了解其一举一动，都是天地之化育，则他的一举一动，就都是赞天地之化育。能赞天地之化育，即可与天地参。若不了解其一举一动都是天地之化育，则他的一举一动，都是为天地所化育。为天地所化育，即只是天地中之一物，不能与天地参。道家常说："物物而不物于物。"为天地所化育者，"物于物"；赞天地之化育者，"物物而不物于物"。此二者分别的关键，就在于明或无明。

所以至诚底人，并不必须作与众不同底事。就他的行为说，他可以只是"庸德之行，庸言之谨"。但就他的境界说，他的境界是与宇宙同其广大，同其悠久。就他的境界说，他是如《中庸》所说："博厚配地，高明配天，悠久无疆。"

《易传》及《中庸》所说底圣人，都是"庸德之行，庸言之谨"。

他们所以达到最高境界的方法都是孟子所谓“配义与道”的方法。道德境界可以集义的方法得来，天地境界亦可以集义的方法得来。都用集义的方法，其所得底境界的差别，是由于其所“配”底道有高低。集义的结果，可以去私。去私即所谓克己。在道德境界中底人，是无私底。在天地境界中底人，亦是无私底。集义可以无私。能无私，则依其所配底道的高低，而有道德境界或天地境界。用如此方法，则无道家所谓方内方外之分。方内与方外，是一行不是两行。

不过《易传》及《中庸》的作者，虽知有名也可以是超乎形象底，但他们不知，若对超乎形象底，有完全底讲法，则必亦须讲到无名。超乎形象底不必是无名，但有名决不足以尽超乎形象底。由此我们可以说：《易传》及《中庸》的哲学，十分合乎“道中庸”的标准，但尚不十分合乎“极高明”的标准。由此哲学所得到底生活，还是不能十分“经虚涉旷”。

第六章

汉儒

有些古代底哲学著作，我们不能确定它们的时代，是先秦或是秦汉。但就我们所确知是汉人的著作说，这些著作，有一个共同的特点。这就是其中所表现底思想，都不能“超以象外”。道家的哲学是最注重超乎形象底。但汉代道家所讲底，也都限于形象之内。

淮南王刘安及其宾客所作底《淮南鸿烈》，汉人以为“其旨近老子澹泊无为，蹈虚守静”。（高诱注叙）。书中《要略》一篇，自述其作书之意，亦说：“故言道而不言事，则无以与世浮沉。言事而不言道，则无以与化游息。”这部书中，至少有一部分是汉代道家的人的著作，他们继续用老庄所用底名词，亦继续说老庄所说底话。但在老庄哲学中，有些名词，本来只表示形式底观念；有

些话，本来只表示形式底命题。写《淮南鸿烈》底这些道家，都予以积极底解释。他们在表面上是继承老庄，但他们所说底是形象之内底。老庄所说底，是超乎形象底。

在老庄哲学中，道、太一、无、有等名词，所表示底观念，都是形式底。但写《淮南鸿烈》底这些道家，都与以积极底解释。《淮南·天文训》云："天坠未形，冯冯翼翼，洞洞漏漏（高注云："无形之貌。"），故曰太昭。道始于虚霩，虚霩生宇宙。宇宙生气。气有涯垠。清阳者薄靡而为天，重浊者凝滞而为地。清妙之合专易，重浊之凝竭难。故天先成而地后定。天地之袭（高注云："合也。"）精为阴阳。阴阳之专精为四时。四时之散精为万物。"这是汉人所想象底世界发生的程序。此所谓道，似乎是先天地而有底一种原质。如此说，则道即是一物。道的观念，即是一积极底观念，有道即是一积极命题。此所谓"天坠未形"的"无形之貌"，实则也是一种形，也是感觉的一种可能底对象。虽说是"无形"但并不是超乎形象底。

庄子《齐物论》云："有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。有有也者，有无也者，有未始有无也者，有未始有夫未始有无也者。"这本都是些形式命题，并不必肯定实际上有有始者，有未始有始者等，更不肯定什么是有始者，什么是有未始有始者等。这就是说，这些命题，对于实际无所肯定。《淮南·俶真训》亦有此一段话，但与之以积极底解释。《俶真训》

说:“所谓有始者”,是“繁愤未发,萌兆芽蘖”,“将欲生兴,而未成物类”;“有未始有有始者”,是“天气始下,地气始上,阴阳错合”,“欲与物接而未成兆朕”;“有未始有夫未始有有始者”,是“天含和而未降,地怀气而未扬,虚无寂寞”,“而大通冥冥者也”;“有有者,言万物掺落”,“可切循把握而有数量”;“有无者,视之不见其形,听之不闻其声”,“浩浩瀚瀚,不可隐仪揆度,而通光耀者”;“有未始有有无者,包裹天地,陶冶万物,大通混冥,深宏广大,不可为外。析豪剖芒,不可为内。无环堵之宇,而生有无之根”;“有未始有夫未始有有无者,天地未剖,阴阳未判,四时未分,万物未生,汪然平静,寂然清澄,莫见其形。”此所说亦是汉人所想象底世界发生的程序。有、无等观念,经此解释,亦成为积极底观念。有有、有无,亦都是积极底命题。此亦说“无形”,但其“无形”,亦不是“超乎形象”底。

《淮南·诠言训》云:“洞同天地,浑沌为朴,未造而成物,谓之太一。同出于一,所为各异。有鸟、有鱼、有兽,谓之分物。方以类别,物以群分。性命不同,皆形于有。隔而不通,分而为万物。莫能及宗,故动而谓之生,死而谓之穷。皆为物矣,非不物而物物者也。物物者,亡乎万物之中。”此段所说,近于老庄,但所谓“洞同天地,浑沌为朴”,若是如《天文训》所说“天坠未形,冯冯翼翼,洞洞漏漏”,则太一仍是在“形象之内”底。在形象之内底,即仍是一物。照《淮南》所说,如上所引者,则道、有、无等观

念，所能予人者，是一种历史底知识。这一种历史，是世界发生的历史，普通亦以之属于科学，如天文学、地理学，亦属于科学。

科学能增进人的知识，但不能提高人的境界。哲学能提高人的境界，但不能增进人的知识。《老子》说："天下万物生于有，有生于无。"这话并不能使我们知道，天地万物是如何"生"底。《淮南》所说，确能使我们知道，天地万物是如何"生"底。不过其所说不见得是真而已。这种分别就是科学与哲学底分别。

严格地说，汉代只有宗教、科学，没有纯粹底哲学。纯粹哲学中底主要观念及命题，都是形式底，对于实际，无所肯定。宗教及科学中底主要观念及命题，则是积极底，对于实际，有所肯定。宗教及科学，在近代常立于反对底地位。但在古代社会中，原始底宗教，与原始底科学，往往混而不分。先秦诸子中的阴阳家，继承中国古代底原始底宗教，及原始底科学。司马谈《论六家要指》说："阴阳之术，大祥而众忌讳，使人拘而多畏。然其序四时之大顺，不可失也。"此言前一段所说，是阴阳家继承于古代底宗教者，后一段所说，是阴阳家继承于古代底科学者。利用古代的科学底宗教底知识，发展之、综合之，以与实际世界以有系统底积极底解释。这种观点，就是阴阳家的观点。这种精神，就是阴阳家的精神。

汉人注意于实际，他们不能作，或不愿作抽象底思想。对于先秦哲学中底"玄之又玄"底一部分，他们不能了解。他们在政

治上得到全中国的统一(在当时,其意义就是全世界的统一),他们在思想上也想得到宇宙的统一。所以阴阳家的“闳大不经”之谈,最合于他们的需要。汉代的思想家,无论他们自以为是道家,或是儒家,他们的观点,都是阴阳家的观点。他们的精神,都是阴阳家的精神。

上所引《淮南鸿烈》所说实际世界发生的程序,是先秦道家所不讲,亦不能讲底。因为这是关于实际底问题,不是靠形式底观念及形式底命题所能讲底。汉代道家讲这些问题,是受阴阳家的影响。他们的理论,大概也是取自阴阳家底。

阴阳家对于汉人思想底影响,大致可分为科学及宗教两方面。汉代道家所受影响,以科学方面居多。汉代儒家所受影响,以宗教方面居多。汉代道家,没有一个中心人物,可为代表。他们的思想,也无显著底系统。除汉初一短时期外,他们的思想,也不是汉代思想的主流。这个主流是儒家的思想,其代表人物是董仲舒。

就儒家说,董仲舒是继承子思及孟子一派底儒家。孟子“道性善”,以为人生来都有善端。董仲舒亦以为人生来有善端,不过他以为,人生来所有底善,既只是善端,则尚不能说“性已善”。他说:“孟子下质于禽兽之所为,故曰性已善。吾上质于圣人之所为,故曰性未善。”(《春秋繁露·深察名号》)此标明他的性说,是接着孟子讲底。孟子说:“孔子作《春秋》,《春秋》,天子之事

也。”董仲舒更推衍其说，谓：孔子受天命，继周为王，作《春秋》为一王之法。《中庸》说：人可与天地参。董仲舒亦说：人与天地参。这都可以见董仲舒是继承子思、孟子一派底儒家。

孔子、子思、孟子，似都未完全脱离古代的宗教观念。所以他们的话，有时带一点阴阳家的色彩。孔子说：“凤鸟不至，河不出图，吾已矣夫。”（《论语・子罕》）《中庸》说：“国家将兴，必有祯祥。国家将亡，必有妖孽。”这些话有阴阳家灾祥之说的色彩。孟子说：“天之生民久矣，一治一乱。”（《孟子・滕文公下》）又说：“五百年必有王者兴。”（《孟子・公孙丑下》）此话有阴阳家的“五德转移”的历史哲学的色彩。荀子《非十二子篇》说：子思、孟轲“按往旧造说，谓之五行”。此批评也是说，他们的思想有阴阳家的色彩。

董仲舒继承了儒家的这一点底传统，更发挥阴阳家的宗教与科学。他的系统，广大整齐，在汉人的思想中，建立了宇宙的新秩序。他又发挥儒家的社会哲学、道德哲学，为当时社会的新秩序，建立理论底根据。这是他对于汉人底贡献。汉人推他“为群儒首”（《汉书・董仲舒传》），并不是偶然底。

照董仲舒的说法，所谓宇宙是十种成分构成底。他说：“天、地、阴、阳、木、火、土、金、水：九，与人而十者，天之数毕也。”（《春秋繁露・天地阴阳》）此第一天字，指与地相对底天。第二天字是所谓宇宙。此所谓宇宙，是科学中所谓宇宙，不是哲学中所谓

宇宙。科学中所谓宇宙,是指一种结构,其观念是一个积极底观念。哲学中所谓宇宙,只是说"一切",其观念是个形式底观念。董仲舒此所谓宇宙之天,确指为十种成分所构成,所以其所谓宇宙的观念,正是一个积极底观念。

阴阳是两种气。董仲舒说:"天地之间,有阴阳之气常渐人者,若水常渐鱼也。所以异于水者,可见与不可见耳。""是天地之间,虽虚而实。人常渐是澹澹之中,而以治乱之气,与之流通相淆也。"(《春秋繁露·天地阴阳》)在中国言语中,"气"是一个意义非常分歧的名词。一个人可以有喜气、怒气,可以有正气、元气。天地间亦可以有正气、元气,及所谓"四时不正之气"。现在更有所谓"空气"、"电气"。在中国哲学中,"气"亦是一个意义非常分歧底名词,如此所谓阴阳之气,及治乱之气。董仲舒又云:"天地之气,合而为一。分为阴阳,判为四时,列为五行。行者行也,其行不同,故谓之五行。"(《春秋繁露·五行相生》)据此则又有所谓天地之气。阴阳之气,又是从其中分出来底。凡不可看见、不可捉摸底东西,或势力,旧日多称之为气。近来空气或电气之所以称为气者,其故也由于此。用现在的话说,所谓天地之气,大概可以说是宇宙间底根本底本质或势力。

五行亦可称为五气,《吕氏春秋·有始览·名类篇》,即称五行为五气。《白虎通义·五行篇》云:"五行者,何谓也?谓金、木、水、火、土也。言行者,欲为天行气之义也。"这大概就是《春

秋繁露》所谓“行者行也”的意思。照《白虎通义》的说法，地就是五行中之土。它说：“地之承天，犹妻之事夫，臣之事君也。其位卑，卑者亲视事，故自同于一行，尊于天也。”

宇宙是一个有机底结构。与地相对底天，是这个结构底主宰。天与地是这个结构的轮廓，阴阳五行是这个结构的间架。从空间方面想象，木居东方，火居南方，金居西方，水居北方，土居中央。这五种势力，好像是一种“天柱地维”，支持着整个底宇宙。从时间方面想象，五行中之四行，各主一年四时中一时之气。木主春气，火主夏气，金主秋气，水主冬气，土无所主而统主四时。《春秋繁露・五行之义》云：“土者，天之股肱也，其德茂美，不可名以一时之事。故五行而四时者，土兼之也。金、木、水、火，虽各职，不因土，方不立。若酸咸辛苦之不因甘肥不能成味也。甘者，五味之本也。土者，五行之主也。五行之主，土气也，犹五味之有甘肥也，不得不成。”

春、夏、秋、冬，四时的变化，每年一周，周而复始。其所以有如此底变化，乃因一年之中，阴阳之气，互为盛衰。《春秋繁露・天道无二》云：“天之常道，相反之物也，不得两起，故谓之一。一而不二者，天之行也。阴与阳，相反之物也。”所以阴盛则阳衰，阳盛则阴衰。阳盛助木，使木气胜，其时即为春；助火，使火气胜，其时即为夏；阴盛助金，使金气胜，其时即为秋；助水，使水气胜，其时即为冬。



>> > 董仲舒像。

在四时中，值春则万物生，值夏则万物长，值秋则万物实，值冬则万物藏。四时的变化，由于阴阳的消长。阳是利于万物之生长底，阴是不利于万物之生长底。所以阳是“天之德”，阴是“天之刑”。“天亦有喜怒之气，哀乐之心。与人相副，以类合之，天人一也。”(《春秋繁露·阴阳义》)天的“喜怒之气，哀乐之心”，在正常情形下，表现于四时的变化。不过天是“任阳不任阴，好德不好刑”(《春秋繁露·阴阳位》)，所以在四时之中“春华秋实”，秋亦并不是完全不利于万物底。完全不利于万物底只有冬。所以说：“天之气，以三时成生，一时丧死。”(《春秋繁露·阴阳义》)

在宇宙的这个间架中有万物。其中最灵最贵者是人。天与人相副。人是天的副本，是天的缩影。《春秋繁露》说：“莫精于气，莫富于地，莫神于天。天地之精所以生万物者，莫贵于人。”因为人是物中之最高贵底，所以其头向上当天，与植物之头(根)向地，其他动物之头“旁折”不同。“所取于天地少者旁折之。所取于天地多者正当之。此见人之绝于物而参天地。”不但如此，人的身体的构造，亦是天的副本。“天地之符，阴阳之副，常设于身。”人的身体中，有“小节三百六十六，副日数也。大节十二，副月数也。内有五藏，副五行数也。外有四肢，副四时数也。”“乍视乍瞑，副昼夜也。乍刚乍柔，副冬夏也。乍哀乍乐，副阴阳也。”“于其可数也，副数；于其不可数也，副类。皆当同而副天，

一也。”(《春秋繁露·人副天数》)在董仲舒的系统中,人是宇宙的缩影,是一个小宇宙。反过来我们也可以说,在他的系统中,宇宙是人的放大,是一个“大人”。

人是宇宙的副本,是宇宙的缩影,所以与天地并立而为三,此所谓参天地。《春秋繁露·立元神》云:“天、地、人,万物之本也。天生之,地养之,人成之。”人的工作是完成天地未竟之功。这是人对于宇宙底最大底贡献,于上章我们说到《中庸》所说底“与天地参”,彼所说是一种形式底说法,此所说则是一种积极底说法。

就心理方面言之,人之心有情有性,与天之有阴有阳相当。《春秋繁露·深察名号》云:“身之有性情也,若天之有阴阳也。言人之质而无其情,犹言天之阳而无其阴也。”人的性表现于外为仁。人的情表现于外为贪。《深察名号》云:“身之诚有贪有仁。仁贪之气,两在于身。身之名取诸天。天两有阴阳之施,身亦两有贪仁之性。”(此所谓性是质的意思,非与情相对之性。)

天“任阳不任阴”,人亦应该以“性禁情”。这是心的功用。《深察名号》云:“栣众恶于内,弗使得发于外者,心也。故心之为名,栣也。”“天有阴阳禁,身有情欲栣,与天道一也。是故阴之行不得干春夏,而月之魄常厌于日光,乍全乍伤,天之禁阴如此。安得不损其欲而辍其情,以应天。天所禁而身禁之。……禁天所禁,非禁天也。”人必禁天所禁,然后可为完全底道德底善人。

道德是“人之继天而成于外也，非在天所为之内也。天所为，有所至而止。止之内谓之天，止之外谓之王教”(《春秋繁露·实性》)。

王是天之所立以教人者。《深察名号》云：“天生民性，有善质而未能善，于是为之立王以善之，此天意也。民受未能善之性于天，而退受成性之教于王。王承天意，以成民之性为任者也。”(此所谓性，亦是质的意思)王所以教人底规矩制度，谓之王道。王道亦是取法于天底。例如王道中有所谓三纲者，“王道之三纲，可求于天”，三纲者：“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲。”这是取法于“阴阳之道”。《春秋繁露·基义》云：“阴者，阳之合。妻者，夫之合。子者，父之合。臣者，君之合。物莫无合，而合各有阴阳。”“君臣父子夫妻之义，皆取诸阴阳之道。”

人是天之副本，是宇宙的缩影。其在宇宙间底地位，既如此底高，而王又是天之所立以教人者，王的行事如有不得当，而异乎正常者，天亦感而显现非常底现象。天所显现底非常底现象，即所谓灾异。王的行事如何能感天而使之应，董仲舒有两说。一说云：“天地之物，有不常之变者，谓之异，小者谓之灾。灾常先至，而异乃随之。灾者，天之谴也。异者，天之威也。谴之而不知，乃畏之以威。”(《春秋繁露·必仁且智》)照此说，灾异起于天的不悦，又一说云：“美事召美类，恶事召恶类。类之相应而起也，如马鸣则马应之，牛鸣则牛应之。”“物故以类相召也。”“天有

阴阳，人亦有阴阳。天地之阴气起，则人之阴气应之而起。人之阴气起，而天地之阴气亦宜应之而起，其道一也。”（《春秋繁露·同类相动》）照此说，灾异起于机械底感应。这两种说法，是大不相同底，也许是不相容底。因为第一种说法是目的论的说法，近于宗教。第二种说法是机械论的说法，近于科学。但这个问题，阴阳家并未觉到，董仲舒亦未觉到。因为在他们的系统中，宗教与科学，本来是混合底。在董仲舒的系统中，人在宇宙间底地位，是极高底。人不但是可以参天地，而且在事实上，他是参天地。不过在董仲舒的系统中，人的地位虽已抬高，但他的系统，并不能使人有极高底境界。我们可以问：假使有人对于宇宙底了解，是如董仲舒所说者，他的行事，皆以继天，而以完成天之未竟之功为目的，他的境界是甚么境界？是不是天地境界？

我们对于此问题的回答是：他的境界近乎天地境界。严格地说，他的境界，是道德境界。因为他所了解底天，是能喜怒、能赏罚底。假使我们可以创造一个生硬底名词，我们可以说：他所了解底天，是一个宇宙底人。天是人身的放大，他是一个大人身。我们可以说：他是一个“大人”，他对于人底关系，是如所谓社会底关系。董仲舒说：“天亦人之曾祖父也。此人之所以上类天也。”（《春秋繁露·为人者天》）人继天而完成天未竟之功。正如人继其曾祖父，而完成其未竟之功。若以如此底了解而继天，其境界只是近乎天地境界。严格底说，其境

界是道德境界。

在这一点，我们可以看出，宗教与哲学的不同。宗教家用想，哲学家用思。宗教是想的产品，哲学是思的产品。宗教的思想，近乎常人的思想。而哲学的思想，反乎常人的思想。于《新原人》中，我们说：常人的思想，大概都是图画式底。严格地说，他们是只能想而不能思。他们仿佛觉到人以外，或人之上，社会以外，或社会之上，还有点甚么，但对于这个什么，他们不能有清楚正确底知识。用图画式的思想，去想这个什么，他们即想它为神、为帝、为天国、为天堂。在他们的图画式底思想中，他们所想象底神、帝等，所有底性质，大部分是从人所有底性质类推而来。例如人有知识，许多宗教以为上帝亦有知识，不过其知是全知。人有能力，许多宗教以为上帝亦有能力，不过其能是全能。人有意志，许多宗教以为上帝亦有意志，不过其意志是全善。他们所想象底天堂的情形，亦是从我们的这个世界的情形类推而来。这个世界及其中事物，都是具体底。天堂及其中事物亦都是具体底。不过这个世界及其中事物都是不完全底，而天堂及其中事物都是完全底。在这个世界中，有苦有乐，在天堂中则只有乐，天堂是所谓极乐世界。他们所想象底世界发生的程序，亦是从实际世界中工人制造物品的程序，类推而来。神或上帝如一工人，实际底世界如其所制造底制造品。诸如此类，总而言之，所谓上帝者，不过是人的人格的无限底放大。所谓天堂者，不过

是这个世界的理想化。这都是人以人的观点,用图画式底思想,以想象那个什么所得底结果。

一般人所称为宗教者,其中往往有艺术,亦有哲学。其仪式、诗歌、音乐等,是其艺术的成分。其教义中可以使人知的部分,是其哲学的成分。其教义不可以使人知,只可以使人信的部分,是真正底宗教的成分。我们说宗教,即就此成分说。

董仲舒对于天底说法,是从人的观点,用图画式底思想,所得到者。他说人与天是一类底。他实应该说,天与人是一类底。因为他所说底天所有底性质,是从人类推而得底。一个人对于天底了解,若如董仲舒所了解者,他的境界不是很高底。照我们的看法,董仲舒的哲学,不合乎极高明的标准。汉人注重实际,注重实行,但他们的境界,大概都不甚高。这并不是因为注重实际,注重实行,即不能有高底境界,而是因为他们对于宇宙底了解不够。他们的哲学,不能"超以象外"。所以他们的境界,也不能"经虚涉旷"。前人论最高境界底话,汉人多不了解。例如第一章中所引《论语》中,孔子自论其境界底话"四十而不惑",孔注云:"不疑惑";"五十而知天命",孔注云:"知天命之始终";"六十而耳顺",郑注云:"耳闻其言而知其微旨";"七十而从心,所欲不逾矩",马注云:"从心所欲无非法。"(俱何晏《集解》引)这都是所谓"望文生义"底讲法。又如第一章中所引孟子讲浩然之气,董仲舒释之云:"阳者,天之宽

也。阴者,天之急也。中者,天之用也。和者,天之功也。举天地之道而美于和。是故物生皆贵气,而迎养之。孟子曰'吾善养吾浩然之气'者也。"(《春秋繁露·循天之道》)董仲舒以养浩然之气为养天地之和气。他虽是继承孟子底,但可以说是对于孟子的境界,毫无了解。

汉人富于宗教信仰。他们以宗教底态度,尊崇儒家,尊崇孔子。孔子在先秦是创立一家之学底第一人。他固然在历史上占重要底地位。但他的地位只是师。但汉人以为孔子不只是师。董仲舒及公羊春秋家,以为孔子受天命为王。代周为王者,在实际上虽是秦,但受天命者是孔子。所以孔子作《春秋》,"托王于鲁",立一王之法。这已是"非常可怪"之论了。但后来出底纬书,又说孔子不仅是一代的王,而且是神。《春秋纬》说:孔子是黑帝之子。于是孔子的地位,由王而进为神。后人有称儒家的学说为儒教者。在汉代,儒家的学说,真可以称为儒教。孔子就是儒教的教主。

后来经过所谓古文经学的运动,混于汉代儒家中底阴阳家底成分,又分出与道家混合。于是孔子又返于师的地位。老子成为教主。这就是后来底道教。

道教后来成为中国的"民族宗教",以与外来底佛教相抗衡。不过道教虽用老庄的旗号,但并未接受老庄的哲学。所以道教中底哲学的成分,远不及佛教。道教后来只流行于未受教育底

下层社会。中国多数受教育底人,并不信什么宗教。因为他们可于哲学中,得到所谓“极高明而道中庸”底生活。“超以象外”底哲学,使他们在日用生活中,即“经虚涉旷”。所以他们不需要上帝,亦不需要天国。“不离日用常行内,直到先天未画前。”这是中国哲学的成就。但这种成就,是经过许多贤哲的努力,而始有底。

第七章

玄学

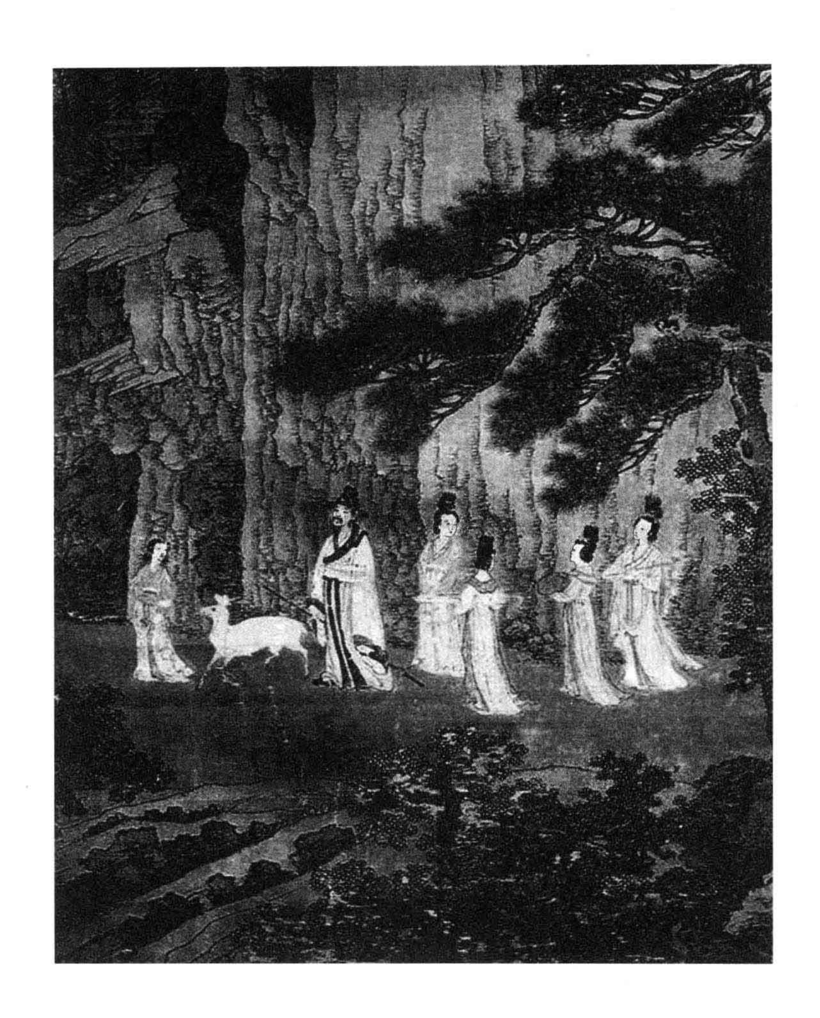
魏晋人对于超乎形象底始更有清楚底认识。也可以说,他们对于超乎形象底有比《老》、《庄》及《易传》、《中庸》的作者更清楚底认识。于上数章中,我们屡次说到"玄之又玄"。魏晋人了解玄之又玄,他们也喜欢玄之又玄。他们称《老子》、《庄子》及《周易》为三玄,称谈玄之又玄底言论为玄谈,称谈玄之又玄底学问为玄学,称谈玄谈、谈玄学底风气为玄风。他们可以说是一玄而无不玄。

他们也深知讲到超乎形象底哲学能使人"经虚涉旷"。《世说新语》谓向秀《庄子注》"妙析奇致,大畅玄风"。(《文学》)《竹林七贤论》云:"秀为此义,读之者无不超然若已出尘埃而窥绝冥。始了视听之表,有神德玄哲,能遗天下,外万物。"(刘孝标《世说

新语》注引)向秀、郭象称赞庄子,亦说:“虽复贪婪之人,进躁之士,暂而揽其余芳,味其溢流,仿佛其音影,犹足旷然有忘形自得之怀,况探其远情而玩永年者乎?遂绵邈清遐,去离尘埃而返冥极者也。”(《庄子注》序)此所说底境界是极高底。玄学的功用就是能使人有这种境界。

玄学是老庄哲学的继续。老庄的思想是经过名家,而又超过名家底。玄学家的思想也是如此。名家之学,在魏晋时亦盛行。《世说新语》云:“谢安年少时,请阮光禄(阮裕)道《白马论》。为论以示谢,于时谢不即解阮语,重相咨尽。阮乃叹曰:‘非但能言人不可得,正索解人亦不可得!’”(《文学》)又云:“司马太傅(司马孚)问谢车骑(谢玄):‘惠子其书五车,何以无一言入玄?’谢曰:‘故当是其妙处不传。’”(《文学》)说惠子“无一言入玄”,这是错底。不过于此两条可见魏晋人对于名家底注意,及他们对于公孙龙、惠施底推崇。

魏晋人底思想,也是从名家出发底。所以他们于谈玄时所谈之理,谓之名理(《世说新语·文学》篇谓:“王(长史)叙致作数百语,自谓是名理奇藻。”又注引《谢玄别传》云:“玄能清言,善名理。”)“善名理”,就是“能辩(通作辨)名析理”(向、郭《庄子·天下篇注》)。于第三章中,我们见名家所作底工作,例如公孙龙辩“白马非白”、“离坚白”,都是辨名析理,就是专就名而分析理,不管实际、不管事实。此亦是所谓“专决于名,而失人情”。



>>> 沈周《临戴进谢安东山图》(局部)。

《世说新语》谓"客问乐令（乐广）'旨不至'者，乐亦不复剖析文句，直以麈尾柄确几曰：'至不？'客曰：'至。'乐因又举麈尾曰：'若至者，那得去？'"（《文学》）"旨不至"就是《庄子·天下》篇所说"指不至"，是公孙龙一派的辩者之言。以麈柄确几上，普通以为麈尾至几。但其至若是真至，则至者不能去。今至者能去，则至非真至。此就至之名析至之理，就至之理批评某一至之事实。此即所谓辨名析理。

《世说新语》此段，刘孝标注云："夫藏舟潜往，交臂恒谢，一息不留，忽焉生灭。故飞鸟之影，莫见其移；驰车之轮，曾不掩地。是以去不去矣，庸有至乎？至不至矣，庸有去乎？然则前至不异后至，至名所以生；前去不异后去，去名所以立。今天下无去矣，而去者非假哉？既为假矣，而至者岂实哉？"此注不知是刘孝标自己的话或是引他人的话。"飞鸟之影，未尝动也"，"轮不辗地"，亦是《庄子·天下》篇所述辩者之言。此段的大意是说：事物时时刻刻在变，一息就是一个生灭。此一息间的飞鸟之影，并不是上一息间的飞鸟之影。上一息间的飞鸟之影，于上一息间已灭。此一息间的飞鸟之影，于此一息间新生。联合观之，则见其动。分别观之，则不见其移。轮不辗地，理亦如是。所谓去者，是许多一息间的去，所谓前去后去，联合起来底。所谓至者，亦是许多一息间的至，所谓前至后至，联合起来底。因为前至与后至相似，所以似乎是一至，所以至之名可以立。也正因为前去

与后去只是相似，所谓一去，亦只是似乎一去，所以去之名不可以立。专就一息间的生灭说，实是无去。既无去亦无至。

这就是所谓辨名析理。《庄子·天下》篇末段向、郭注，以为辩者之言，“尺棰连环之意”，“无经国体致，真所谓无用之谈也。然膏粱之子，均之戏豫，或倦于典言，而能辨名析理，以宣其气，以系其思，流于后世，使性不邪淫，不犹贤于博弈者乎?”向、郭超过了名家，得鱼忘筌，所以他们似乎是反对辨名析理。其实向、郭并不是反对辨名析理，他们是反对只辨名析理。他们自己是最能辨名析理底，他们的《庄子注》是辨名析理的工作的最好底模范。

王弼、向秀、郭象都“善名理”，所以他们注《老》、《庄》，与《淮南》讲《老》、《庄》，大不相同。《老子》四十二章“道生一”，王弼注云:“万物万形，其归一也。何由致一？由于无也。由无乃一，一可谓无？已谓之一，岂得无言乎？有言有一，非二如何？有一有二，遂生乎三。从无之有，数尽乎斯。过此以往，非道之流。”又说:“一者数之始，而物之极也。”(三十九章注)这一段话的确切底意义，我们姑不必详说。但其所谓道，所谓无，所谓有，所谓一，确乎与《淮南》所解释不同，这是可以一望而知底。经王弼的解释，道、无、有、一等观念，又只是形式底观念，不是积极底观念。有道、有一等命题，又只是形式命题，不是积极命题。

玄学虽说是老庄的继续，但多数底玄学家，都以孔子为最大

底圣人，以为老庄不及孔子。例如《世说新语》云："王辅嗣（王弼）弱冠诣裴徽。徽问曰：'夫无者，诚万物之所资，圣人（孔子）莫肯致言，而老子申之无已，何耶？'弼曰'圣人体无，无又不可以训，故言必及有。老庄未免于有，恒训其所不足'。"（《文学》）王弼的意思是说，在老子的思想中，尚有有无的对立。他从有希望无，所以常说无。在孔子的思想中，有无的对立，已统一起来，孔子已与无同体。从无说有，所以常说有。用"极高明而道中庸"的标准说，老子不"道中庸"，正因其尚未"极高明"；孔子已"极高明"，所以他"道中庸"。

向秀、郭象是庄子的最大底注释者，亦是庄子的最大底批评者。现在流传底郭象《庄子注》，大概有一部分是向秀的《庄子注》，我们于本书称为向郭注。向郭《庄子注·叙》说："夫庄子者，可谓知本矣。故未始藏其狂言，言虽无会，而独应者也。夫应而非会，则虽当无用；言非物事，则虽高不行。与夫寂然不动，不得已而后起者，固有间矣。斯可谓知无心者也。夫心无为，则随感而应，应随其时，言唯谨尔。故与化为体，流万代而冥物。岂曾设对独遣，而游谈乎方外哉。此其所以不经，而为百家之冠也。然庄生虽未体之，言则至矣。通天地之统，序万物之性，达死生之变，而明内圣外王之道。上知造物无物，下知有物之自造也。"向郭此段对于庄子底批评，可分两点说。就第一点说，向郭亦以为庄子的境界，不及孔子。向郭许庄子为"知本"、"知无

心”，但虽“知”之，而“未体之”。所以“未始藏其狂言”。设为对话，独自谈天，所谓“设对独遘”。若圣人既已“与化为体”，不但“知无心”，而且是“心无为”。心无为则随感而应，这就是所谓“寂然不动，不得已而后起”。既是“不得已而后起”，所以只是随着实际底应对，随机指点，而不“设对独遘”。这就是所谓“应随其时，言唯谨尔”。向郭对于庄子底此种批评，若用我们于《新原人》中所用底名词说，庄子的境界，是所谓知天的境界；孔子的境界，是所谓同天的境界。所谓“与化为体”，所谓“体之”，正是我们所谓同天的意思。庄子仅知与化为体，而尚未能与化为体。故其境界虽亦是天地境界，但仅是天地境界中知天的境界，而不是同天的境界。

就向郭对于庄子底批评的第二点说，庄子的“狂言”，既只是设为对话独自谈天，所以其言是“无会而独应”。“应而非会，则虽当无用，言非物事，则虽高不行”。“会”是应付事物之意。庄子“设对独遘，而游谈乎方外”，他是离开日常事物而别求“玄冥之境”，“恍惚之庭”。所以其言是“虽当无用”，“虽高不行”。他所讲虽亦是内圣外王之道，但实在是内圣多而外王少。向郭对于庄子的批评的此点，正是说庄子的哲学，是“极高明”而不“道中庸”。

因此两点，所以向郭说：庄子与圣人“固有间矣”。其言亦不足为经，而只为诸子之冠。其境界比圣人低，其言的价值亦比圣

人的言低。

老庄“知无”，孔子体无，虽有程度上底不同；老庄只能游于方之外，圣人亦能游于方之内，虽有内外的不同；但老庄与圣人俱“明内圣外王之道”。所以玄学家中，亦有谓老庄与孔子，在根本上没有不同者。《世说新语》说：“阮宣子(阮修)有令闻。太尉王夷甫(王衍)见而问曰：‘老庄与圣教同异?’对曰：‘将无同?’”(《文学》)阮修的意思是说，老庄与孔子不能说是完全相同，亦不能说是完全相异。所以说是“将无同?”意谓他们在根本上是相同底。

王弼、向秀、郭象以为先秦道家，有其缺点。他们继续先秦道家，实则是修正先秦道家。用我们的名词说，他们以为先秦道家不合乎“极高明而道中庸”的标准，所以他们修正之，以使其合乎此标准。王弼对于先秦道家底主要修正，是圣人喜怒哀乐之说。何晏有“圣人无喜怒哀乐论”。论今不传，其大意，大概是先秦道家所持以理化情，或“以情从理”之说。照庄子的说法，人的感情，如喜怒哀乐等，起于人对于事物底不了解。圣人对于事物有完全底了解。所以“哀乐不能入”(《庄子·养生主》)。哀乐不能入，就是无哀乐，也就是无情。圣人所以无情，并不是冥顽不灵，如所谓槁木死灰，而是其情为其了解所融化。此所谓以理化情。王弼以为这是不可能底。王弼底说法是：“夫明足以寻幽极微，而不能去自然之性。”“圣人之所茂于人者神明也，同于人者

五情也。神明茂,故能体冲和以通无。五情同,故不能无哀乐以应物。然则圣人之情,应物而无累于物者也。"(《三国志·钟会传》裴松之注引)圣人不是无情,而是有情而不为情所累。先秦道家以有情为累,以无情为无累。王弼以有情而为情所累为累,以有情而不为情所累为无累。这是王弼对于先秦道家底一个修正。这个修正是将有情与无情的对立,统一起来。这个对立,与高明与中庸的对立,是一类底。

向郭对于先秦道家哲学底修正,其要点在于取消"有"与"无"的对立,取消"天"与"人"的对立,统一"方内"与"方外"的对立。

在先秦道家哲学中,有"有"与"无"的对立。"天下万物生于有,有生于无。"所谓"无"是无名的简称,并不是等于零之无。向郭则以为所谓"无"就是等于零之无。《庄子·庚桑楚》云:"有乎生,有乎死,有乎出,有乎入,出入而无见其形,是谓天门。天门者,无有也。万物出乎无有。"向郭注云:"生死出入,皆欻然自尔,未有为之者也。然有聚散隐显,故有出入之名。徒有名耳,竟无出入,门其安在乎?故以无为门。以无为门,则无门也。""非谓无能为有也。若无能为有,何谓无乎?""一无有则遂无矣。无者遂无,则有自欻然生明矣。"照向郭的说法,说"有生于无",就是说没有生有者。也就是说,有是自生,"未有为之者"。说有是自生,只是说没有生有者;不是说,有一时,没有有,忽然从没

有生有。《庄子·知北游》注云:“非惟无不得化而为有也,有亦不得化而为无矣。是以有之为物,虽千变万化,而不得一为无也。不得一为无,故自古无未有之时而常存也。”

有是本来常存,不生于无。物是欻然自生,亦不需要一“先物者”以生之。《庄子·知北游》注云:“谁得先物者乎哉?吾以阴阳为先物,而阴阳者即所谓物耳。谁又先阴阳者乎?吾以自然为先之,而自然即物之自尔耳。吾以至道为先之矣,而至道者,乃至无也。既以无矣,又奚为先?然则先物者谁乎哉?而犹有物无已,明物之自然,非有使然也。”

向郭的主要底意思,在于破有“造物者”之说。说有上帝是造物者,这是须破底。说有某种气是造物者,这亦是须破底。这些固然须破,但即说有“一切物所由以生成者”,这亦是须破底。俱破之后,则见“造物者无主,而物各自造。物各自造而无所待焉,此天地之正也”。(《齐物论注》)

没有“一切物所由以生成者”,则所谓道即是等于零之无。道既真是无,则说道生万物,即是说万物各自生;说万物皆有所得于道,也就是说万物皆各自得。《大宗师注》云:“道无能也。此言得之于道,乃所以明其自得耳。”“凡得之者,外不资于道,内不由于己,掘然自得而独化也。”照向郭的说法,只有先秦道家所谓有,没有先秦道家所谓无。“有生于无”,还是可以说底,不过其意义是:没有生有者,如此则即没有“有”与“无”的对立。晋人

裴颁有《崇有论》。向郭的这种说法，才真正是崇有论。

在先秦道家哲学中，有“天”与“人”的对立。《庄子·秋水》篇云：“天在内，人在外。”“牛马四足，是谓天。落(络)马首，穿牛鼻，是谓人。”天是现在所谓天然，人是现在所谓人为。属于天底活动，活动者不知其所以然而然，所以其为是无为；属于人底活动，活动者是有意底，所以其为是有为。以属于人底活动，替代属于天底活动，是所谓“以人灭天”。先秦道家以为“以人灭天”是一切痛苦的根源，他们主张“勿以人灭天”。

向郭的《庄子注》，取消了这个对立。上所引《庄子》“落马首，穿牛鼻”，向郭注云：“人之生也，可不服牛乘马乎？服牛乘马可不穿落之乎？牛马不辞穿落者，天命之固当也。苟当乎天命，则虽寄之人事，而本乎在天也。”向郭所谓天命，似亦是自然之义。《庄子·人间世》云：“天下有大戒二。其一，命也；其一，义也。子之爱亲，命也。不可解于心。”向郭注云：“自然结固，不可解也。”《大宗师》云：“然而至此极者，命也夫。”向郭注云：“言物皆自然，无为之者也。”据此，则向郭所谓天命，亦是自然之义。鸟筑巢，是出于自然；人盖房子，亦是出于自然。若人盖房子亦是出于自然，则纽约之摩天大厦，亦是出于自然。

从此方面看，则所谓人为，亦是自然。《庄子·大宗师》向郭注云：“知天人之所为者，皆自然也。”《人间世》向郭注云：“千人聚不以一人为主，不乱，则散。故多贤不可以多君，无贤不可以

无君。此天人之道，必至之宜。”有国家的组织，是人道，亦是天道，此亦可见“天人之所为者，皆自然也”。天人之所为皆自然，则即没有天与人的对立。

由此方面看，则以前道家所认为是有为者，亦可以说是无为。《庄子·天道》注云：“故对上下，则君静而臣动；比古今，则尧舜无为而汤武有事。然各用其性，而天机玄发，则古今上下无为，谁有为也?”照向郭的新义，无为并不是“拱默之谓”(《在宥》注)。“苟当乎天命”，则一个人的行为，无论如何繁多，一个社会的组织，无论如何复杂，都是“天机玄发”，都是无为，不是有为。

在向郭的系统中，所谓天，又是万物之总名。《齐物论》注云：“天者，万物之总名也。”《逍遥游》注说：“天地者，万物之总名也。”所谓天或天地，是新理学所谓大全。整个底天，是一“玄冥之境”。一切事物，皆“独化于玄冥之境”(《庄子注·叙》)，各是“自己而然”(《齐物论》注)。它们彼此之间，虽互有作用，但彼不是为此而生，亦不待此而生；此亦不是为彼而生，亦不待彼而生。此所谓“虽复玄合，而非待也”。所以“万物虽聚而共成乎天，而皆历然莫不独见矣”(《齐物论》注)。万物共成为天，但每一物的存在，还是由于独化。这就是“天地之正”。

在先秦道家的系统中，道占重要底地位。在向郭的系统中，天占重要底地位。天是大全。圣人是自同于大全者。《大宗师》注说：“夫圣人游于变化之涂，放于日新之流。万物万化，亦与之

万化。化者无极，亦与之无极。”“与物无不冥，与化无不一，故无外无内，无死无生。体天地而合变化，索所遁而不得矣。”“体天地而合变化”，就是与天为一，与化为一。这个一是不可言说、不可思议底。《齐物论》注云：“夫以言言一，而一非言也。则一言为二矣，一既一矣，言又二之。”“故一之者与彼未殊。而忘一者无言而自一。”

大全是超乎形象底。自同于大全者，亦神游象外，但神游于象外，并不必是“拱默乎山林之中”。《庄子·逍遥游》极力推崇许由等隐士，轻视尧舜。《逍遥游》说：尧让天下于许由，许由说：“归休乎君，余无所用天下为。”《逍遥游》又说：“其尘垢粃糠，将犹陶铸尧舜者也。”又说：“尧治天下之民，平海内之政，往见四子藐姑射之山，汾水之阳，窅然丧其天下焉。”许由诸隐士是游于方之外底人，尧舜是游于方之内底人。但向郭的新义，则极力推崇尧舜，轻视许由诸隐士。《逍遥游》注云：“夫自任者对物，而顺物者与物无对，故尧无对于天下，而许由与稷契为匹矣。何以言其然耶？夫与物冥者，故群物之所不能离也。是以无心玄应，惟感之从。泛乎若不系之舟，东西之非己也。故无行而不与百姓共者，亦无往而不为天下之君矣。以此为君，若天之自高，实君之德也。若独亢然立乎高山之顶，非夫人有情于自守，守一家之偏尚，何得专此？此固俗中之一物，而为尧之外臣耳。”各物皆守一己的偏尚，所以每一物皆是与他物相对者。顺物者“得其环中”，

不守一己的偏尚，而随顺万物。所谓随顺万物，实则是超越万物，超越万物者不与万物立于对待的地位。所以他不是“俗中之一物”而“无对于天下”。虽日有万几，而他亦应以无心。所以“应物而无累于物”。《逍遥游》向郭注又说：“夫圣人虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中，世岂识之哉？徒见其戴黄屋，佩玉玺，便谓足以缨绂其心矣。见其历山川，同民事，便谓足以憔悴其神矣。岂知至至者之不亏哉？”他不亏因为他应世而不为世所累，应物而无累于物。

圣人的境界虽至高，而其行为，则可以是至平凡。《逍遥游》向郭注云：“至远之迹，顺者更近。而至高之所会者反下。”又云：“若乃厉然以独高为至，而不夷乎俗累，斯山谷之士，非无待者也。”又云：“若谓拱默乎山林之中，而后得称无为者，此庄老之谈，所以见弃于当涂。当涂者自必于有为之域而不反者，斯之由也。”

照向郭的新义，对于圣人，无所谓方内方外之分。《大宗师》注云：“夫理有至极，外内相冥。未有极游外之至，而不冥于内者也。未有能冥于内而不游于外者也。故圣人常游外以宏内，无心以顺有。故虽终日见形，而神气无变；俯仰万机，而淡然自若。”真能游外者，必冥于内；真能冥于内者，必能游外。圣人无心以顺有。顺有就是所谓随顺万物。无心就是所谓冥于内。顺有就是游于外。向郭注以为这是庄子“述作之大意”。明此大

意，“则夫游外冥内之道，坦然自明，而庄子之书，故是涉俗盖世之谈矣”(《大宗师》注)。向郭的努力，就是在于使原来道家的寂寥恍惚之说，成为涉俗盖世之谈。将方内与方外，统一起来。他们已有很大底成就。但其成就仍有可批评之处(说见下文)。

于魏晋时，佛法已入中国，在当时人的思想中，已有甚大底势力。在佛学中，有真如与生灭法的对立、常与无常的对立、涅槃与生死的对立。当时的思想家，以为真如与生灭法的对立，就是道家哲学中底无与有的对立；常与无常的对立，就是道家哲学中底静与动的对立；涅槃与生死的对立，就是道家哲学中底无为与有为的对立。当时底有一部分佛学家讲佛学，亦用有、无、动、静、有为、无为等观念。因此他们虽讲佛学，但其所讲底佛学，可以说是玄学中底一派。僧肇便是这一类底佛学家的杰出人才。僧肇的《物不迁》、《不真空》诸论，所讲底便是这一类底佛学的代表作品。王弼、向秀、郭象拟统一道家哲学中的对立。僧肇亦拟统一佛学中底对立，他的《物不迁论》，是拟统一动与静的对立。他的《不真空论》是拟统一有与无的对立，他的《般若无知论》是拟统一有知与无知的对立，及有为与无为的对立。

僧肇《物不迁论》云：“夫人之所谓动者，以昔物不至今，故曰动而非静。我之所谓静者，亦以营物不至今，故曰静而非动。动而非静，以其不来。静而非动，以其不去。”“求向物于向，于向未尝无；责向物于今，于今未尝有。于今未尝有，以明物不来；于向

未尝无，故知物不去。覆而求今，今亦不往。是谓昔物自在昔，不从今以至昔；今物自在今，不从昔以至今。”“如此，则物不相往来，明矣。既无往返之微朕，有何物而可动乎？然则旋岚偃岳而常静，江河竞注而不流，野马飘鼓而不动，日月历天而不周，复何怪哉？”上文引刘孝标《世说新语》注，谓至有前至后至，去有前去后去。僧肇所说，亦有此意。前至前去，不从昔至今；后至后去，亦不从今至昔。则在某一息闻的某事物，自只是在某一息间的某事物。普通所谓另一息间的某事物实另是一事物，并非前一息间底某事物，继续而来者。《物不迁论》云：“是以梵志出家，白首而归，邻人见之曰：‘昔人尚存乎？’梵志曰：‘吾犹昔人，非昔人也。’”今日底梵志不过是似乎昔日底梵志。昔日底梵志自在昔日，不从昔来今。今日底梵志自在今日，不从今至昔。“言往不必往，古今常存，以其不动。称去不必去，谓不从今至古，以其不来。不来，故不驰骋于古今；不动，故各性住于一世。”昔日曾经有某事物的事实，不但常存而且有其功用。《物不迁论》云：“是以如来，功流万世而常存，道通百劫而弥固。成山假就于始篑，修途托至于初步，果以功业不可朽故也。功业不可朽，故虽在昔而不化。不化故不迁，不迁放则湛然明矣。”譬如人筑山，一筐土有一筐土的功业。又譬如人走路，一步有一步的功业。现在筑成一山，这山之筑成，靠最初的一筐土。现在走完一段路，这路之走完，靠最初底一举步。最初一筐土，最初一举步的功业，是

在昔而不化。不化可见其不迁。

普通人以为,如说事物是静底,则须说今日底事物,就是昨日底事物。此所谓静,是与动对立底。普通人以为,如说事物是动底,则须说昨日底事物,变为今日底事物。此所谓动,是与静对立底。其实今日底事物,并不是昨日底事物,亦不是昨日底事物所变底。动是"似动而静",去是"似去而留"。动只是似动,不是与静对立底。去只是似去,不是与留对立底。《物不迁论》云:"寻夫不动之作,岂释动以求静?必求静于诸动。必求静于诸动,故虽动而常静。不释动以求静,故虽静而不离动。""虽静而常动","静而不离动"。所以动静不是对立底。如此说,即取消了普通所谓动静的对立,也可以说是,统一了普通所谓动静的对立。

僧肇《不真空论》云:"万物果有其所以不有,有其所以不无。有其所以不有,故虽有而非有;有其所以不无,故虽无而非无。"一切事物都是众缘和会而生底,"夫有若真有,有自常有,岂待缘而后有哉?譬彼真无,无自常无,岂待缘而后无也?若有不能自有,待缘而后有者,故知有非真有。有非真有,虽有不可谓之有矣。不无者,夫无则湛然不动,可谓之无。万物若无,则不应起。起则非无。以明缘起,故不无也。""然则万法果有其所以不有,不可得而有;有其所以不无,不可得而无。何则?欲言其有,有非真生,欲言其无,事象既形。象形不即无,非真非实有。然则

不真空义，显于兹矣。故《放光》云：‘诸法假号不真。譬如幻化人，非无幻化人，幻化人非真人也。’”一切诸法，缘会而生，缘离则灭，如幻化人。就此方面说，“万物有其所以不有”。但幻化人虽不是真人，而幻化人却是有底。万物虽都在生灭中，但生灭底万物，却是有底。由此方面说，所谓空是空而不空，“万物有其所以不无”。普通所谓无，是说没有事物；普通所谓有，是说真有事物。其实是有事物而事物非真有。若就普通所谓有无说，有事物而事物非真有，是不有不无，亦可说是亦有亦无。《不真空论》云：“若有不即真，无不夷迹，然则有无称异，其致一也。”如此说即取消了普通所谓有无的对立，也可以说是统一了普通所谓有无的对立。

般若，僧肇称为圣智。就广义底知识说，圣智亦是一种知识。但这种知识，与普通知识不同。知必有所知。所知就是现在所谓知识的对象。圣智的对象，是所谓真谛，但真谛是不可为知的对象底。其所以不可为知的对象者，因知是知其对象是什么，真谛不是什么，所以不可为知的对象。《般若无知论》说：“智以知所知，取相故名知。真谛自无相，真智何由知？”一事物的是什么，是其相。知知其是什么，是取其相。真谛不是什么，故无相，无相故不可知。从另一方面说，知与所知，是相对待底。有知则必有所知。有所知则必有知。《般若无知论》云：“夫知与所知，相与而有，相有而无。”“所知既生知，知亦生所知。所知既相

生，相生即缘法。缘法故非真。非真故非真谛也。”知的对象，是由知之缘而生，知亦是因其对象而生。所以知的对象是缘生。缘生底不是真。不是真底不是真谛。所以真谛不可为知底对象。

但般若是对于真谛底知，此种知以不可为知的对象者为其对象。所以这种知与普通底知不同。《般若无知论》云：“是以真智观真谛，未尝取所知。智不取所知，此智何由知?”所以般若之知，可以称为无知。“圣人以无知之般若，照彼无相之真谛。”“寂怕无知，而无不知者矣。”(《般若无知论》)无知而无不知，就是无知之知。

然所谓真谛者，并非于事物之外，另有存在。真谛就是一切事物的真正底样子，就是所谓“诸法实相”。诸法都是众缘和会而生。“如幻化人”。其“是什么”是虚幻底。其相就是无相，无相就是诸法实相。知诸法实相之知，就是般若。无相不可为知的对象，所以般若无知。僧肇云：“夫智之生也，极于相内。法本无相，圣智何知?”(《答刘遗民书》)圣智是“无相之知”。有“无相之知”，则有“不知之照”(《般若无知论》)。

“不知之照”，照于诸法实相。所以圣智也不离于诸法。不离于诸法，就是所谓应会，或抚会。应会或抚会就是应付事物。圣人有般若之无知，是谓“虚其心”。亦有“不知之照”，是谓“实其照”。“虚不失照，照不失虚。”“然则智有穷幽之鉴，而无知焉。

神有应会之用，而无虑焉。神无虑，故能独王于世表。智无知，故能玄照于事外。智虽事外，未始无事。神虽世表，终日域中。”（《般若无知论》）“是以照无相，不失抚会之功；睹变动，不乖无相之旨。”“是以圣人空洞其怀，无识无知，然居动用之域，而止无为之境；处有名之内，而宅绝言之乡；寂寥虚旷，莫可以形名得，若斯而已矣。”（《答刘遗民书》）“居动用之域”，“处有名之内”，是就圣人的行为说。“止无为之境”，“宅绝言之乡”，是就圣人的境界说。

《般若无知论》云：“故《宝积》曰：‘以无心意而现行。’《放光》云：‘不动等觉而建立诸法。’所以圣迹万端，其致一而已矣。是以般若可虚而照，真谛可亡而知，万动可即而静，圣应可无而为。斯则不知而自知，不为而自为矣。复何知哉？复何为哉？”圣人亦有知，亦无知；亦有为，亦无为。如此说，即取消了有为与无为的对立，也就是统一了有为与无为的对立。

僧肇及王弼、向秀、郭象所说底圣人，其境界是“经虚涉旷”，而其行事则可以是“和光同尘”。这是高明与中庸的统一。这是原来底道家、佛家所欠缺，而是玄学家所极欲弥补底。不过他们所得到底统一，还有可以批评之处。

《庄子·在宥》云：“物者，莫足为也，而不可不为。”玄学家所谓“应务”、“应世”，似乎都有这种态度，他们说，圣人亦应务应世，不过是说，圣人亦能应务应世。王弼《老子》四章注：“和光而

不污其体,同尘而不睮其真。"此是说圣人虽应世随俗,但亦无碍于其是圣人。《庄子·大宗师》向郭注云:"夫游外者依内,离人者合俗,故有天下者,无以天下为也。是以遗物而后能入群,坐忘而后能应务。愈遗之,愈得之。"此亦不过是说,惟有高底境界底人,最能应务。亦尚不是说,对于圣人,"依内"就是"游外","合俗"就是"离人"。

僧肇说:圣人"居动用之域,而止无为之境;处有名之内,而宅绝言之乡"。这也就是说,圣人"居动用之域"、"处有名之内",无碍于其"止无为之境"、"宅绝言之乡"。他尚不是说,对于圣人,"居动用之域",就是"止无为之境";"处有名之内",就是"宅无为之乡"。

玄学家极欲统一高明与中庸的对立。但照他们所讲底,高明与中庸,还是两行,不是一行。对于他们所讲底,还需要再下一转语。禅宗的使命,就是再下此一转语。

第八章

禅宗

禅宗的来源，可以推到道生。道生与僧肇同时同学。立有“善不受报义”、“顿悟成佛义”，又有“辩佛性义”。他的这些“义”是唐代的禅宗的理论底基础。

道生的著作，今多不存。其“善不受报义”的详细理论，今亦不可知。但与道生同时的慧远，有《明报应论》，亦主“善不受报义”。其说或受道生的影响。照慧远所说，所谓报应，就是心的感召。心有所贪爱，则即有所滞，有所著。有所滞者，则其作为即是有为。有为即在佛家所谓生死轮回中造因，有因即有果。果即是其所受底报应。慧远《明报应论》云：“无用（当作明）掩其照，故情想凝滞于外物。贪爱流其性，故四大结而成形。形结则彼我有封，情滞则善恶有主。有封于彼我，则私其身而身不忘；

有主于善恶，则恋其生而生不绝。于是甘寝大梦，昏于所迷。抱疑长夜，所存惟著。是故失得相推，祸福相袭。恶积而天殃自至，罪成则地狱斯罚。此乃必然之数，无所容疑矣。"(《弘明集》卷五)圣人应物，出于无心。所以虽应物而无所滞著。无所滞著则其应物，虽似有为，实是无为。所以虽有作为，而不于佛家所谓轮回中造因。无因亦无果。慧远《明报应论》云："(圣人)乘去来之自运，虽聚散而非我。寓群形于大梦，虽处有而同无。岂复有封于所受，有系于所恋哉？""若彼我同得，心无两对，游刃则泯一玄观，交兵则莫逆相遇。伤之岂唯无害于神，固亦无生可杀。""若然者"，"虽功被犹无赏，何罪罚之有耶"？圣人虽有作为而不于佛家所谓生死轮回中造因。无因即无果。所以虽杀人亦"无生可杀"。他"虽处有而同无"，所以虽有作为，而不受佛家所谓生死轮回中底因果律的支配。

道生的"顿悟成佛义"，见于谢灵运的《辩宗论》。圣人"虽处有而同无"，同无是圣人的境界。刘遗民与僧肇书云："夫圣心冥寂，理极同无。""虽处有名之中，而远与无名同。"(见《肇论》)谢灵运《辩宗论》，亦说："体无鉴周，理归一极"。无就是无相。无相就是诸法实相。对于诸法实相的知识，谓之般若。然诸法实相，不可为知的对象。所以般若是无知之知。得般若者之知诸法实相，实是与诸法实相同为一体。此即所谓"理极同无"。亦即所谓"体无鉴周，理归一极"。鉴是鉴照，周是周遍。与无同体者，

普照诸法。故体无则鉴周。体无同无的境界,就是涅槃。涅槃与般若,是一件事的两个方面。涅槃是得般若者的境界,般若是得涅槃者的智慧。得涅槃则得般若,得般若则得涅槃。

因为同无是一同即同,所以涅槃般若,亦是一得即得。修行者不能今日同一部分无,明日又同一部分无。无不能有部分。他同无即一下同无,不同无即不同无。涅槃般若,亦是得即一下得,不得即不得。一下同无即一下得涅槃般若。此所谓顿悟成佛。顿悟是得般若,成佛是得涅槃。《辩宗论》谓"有新论道士,以为寂鉴微妙,不容阶级"。又说:"阶级教愚之谈,一悟得意之论矣。"新论道士,即谓道生。

所谓"无"究竟是什么,关于此问题,有两种说法。一种说法是:无不是什么,无就是"毕竟空"。空诸所有,又空其空。无是无相,无相故不能说是什么。圣人的心与无同体。所以说圣人心如虚空。另一种说法是:无是能生诸法底心。诸法都由心造。心生则种种法生,心灭则种种法灭。法的生灭,就是心的生灭。诸法实相,就是众生的本心,或称本性,或称佛性。见诸法实相,就是明心见性。道生称为"反迷归极,归极得本"(《涅槃经集解》卷一引)。僧肇持第一种说法。道生的佛性义,则似是持第二种说法。后来禅宗中亦有两种说法。有一派持第一种说法,常说:非心非佛;有一派持第二种说法,常说:即心即佛。用我们的标准说,第二种说法不如第一种说法之完全超乎形象。



>>> 戴进《摩至慧能六代祖师图》。

禅宗中底人，无论持第一种说法或第二种说法，大概都主张下列五点：(一) 第一义不可说，(二) 道不可修，(三) 究竟无得，(四)“佛法无多子”，(五)“担水砍柴，无非妙道”。

第一义不可说：因第一义所拟说者，都在“攀缘之外，绝心之域”(僧肇语)。禅宗相传，神秀所作偈云：“身如菩提树，心如明镜台。时时勤拂拭，莫使染尘埃”。反对此偈，慧能作偈云：“菩提本无树，明镜亦非台，本来无一物，何处染尘埃。”《六祖坛经》)神秀的偈前二句，是对于第一义所拟说者，有所说。有所说，则即与无相者以相。神秀的偈的后两句是说，欲得到第一义所拟说者，须用修行的工夫。慧能的偈前二句，是说：对于第一义所拟说者，不能有所说。后二句是说：欲得到第一义所拟说者，不可修行。不可修行，不是不修行，而是以不修行为修行。禅宗的人，大都以不说第一义为表显第一义的方法，其方法是“不道之道”。他们以不修行为修行的方法，其方法是“无修之修”。

慧能的大弟子怀让《语录》云：“马祖(道一)居南岳传法院，独处一庵，惟习坐禅，凡有来访者都不顾。”“(师)一日将砖于庵前磨，马祖亦不顾。时既久，乃问曰：‘作什么?’师云：‘磨作镜。’马祖云：‘磨砖岂能成镜?’师云：‘磨砖既不成镜，坐禅岂能成佛?’”(《古尊宿语录》卷一)说坐禅不能成佛，是说，道不可修。马祖《语录》云：“问：‘如何是修道?’师云：‘道不属修。若言修得，修成还坏，如同声闻。若言不修，即同凡夫。’”得道的方法，是非

修非不修。非修非不修，就是无修之修。

有修之修，是有心底作为，就是所谓有为。有为是生灭法，是有生有灭底，所以修成还坏。黄檗（希运）云："设使恒沙劫数，行六度万行，得佛菩提，亦非究竟。何以故？为属因缘造作故。因缘若尽，还归无常。"又说："诸行尽归无常。势力皆有尽期。犹如箭射于空，力尽还坠。都归生死轮回。如斯修行，不解佛意，虚受辛苦，岂非大错？"（《古尊宿语录》卷三）有心底修行，是有为法，其所得，亦是万法中之一法，不是超乎万法者。超乎万法者，就是禅宗所谓不与万法为侣者。庞居士问马祖："不与万法为侣者是什么人？"马祖说："待汝一口吸尽西江水，即向汝道。"（《古尊宿语录》卷一）不与万物为侣者，是不可说底。因为说之所说，即是一法，即是与万法为侣者。马祖说："待汝一口吸尽西江水，即向汝道"，即是说：不能向汝道。说不能向汝道，亦即是有所道。此即是"不道之道"。欲说不与万法为侣者，须以"不道之道"。欲得不与万物为侣者，须用"无修之修"。

有修之修的修行，亦是一种行。有行即是于佛法所谓生死轮回中造因。造因即须受报。黄檗云："若未会无心，著相皆属魔业。乃至作净土佛事，并皆成业。乃名佛障，障汝心故。被因果管束，立住无自由分。所以菩提等法，本不是有。如来所说，皆是化人。犹如黄叶为金钱，权止小儿啼。故实无法，名阿耨菩提。如今既会意，何用驱驱？但随缘消旧业，莫更造新殃。"（《古

尊宿语录》卷三)不造新业,所以无修。然此无修,正是修。所以此修是无修之修

不造新业,并不是不作任何事,而是作事以无心。马祖云:“自性本来具足,但于善恶事上不滞,唤作修道人。取善舍恶,观空入定,即属造作。更若向外驰求,转疏转远。”“经云:但以众法,合成此身。起时唯法起,灭时唯法灭。此法起时,不言我起;灭时,不言我灭。前念,后念,中念,念念不相待,念念寂灭,唤作海印三昧。”(《古尊宿语录》卷一)于善恶事上不滞,就是无心。不滞就是不著,也就是不住,也就是无情系。百丈怀海《语录》云:“问:‘如何是有情无佛性,无情有佛性?’师云:‘从人至佛,是圣情执;从人至地狱,是凡情执。只如今但于凡圣二境,有染爱心,是名有情无佛性。只如今但于凡圣二境及一切有无诸法,都无取舍心,亦无取舍知解,是名无情有佛性。只是无其情系,故名无情。不同木石太虚,黄华翠竹之无情。’”又云:“若踏佛阶梯,无情有佛性。若未踏佛阶梯,有情无佛性。”(《古尊宿语录》卷一)

无心也就是无念。《坛经》云:“我此法门,从上以来,先立无念为宗,无相为体,无著为本。无相者,于相而无相。无念者,于念而无念。无住者”,“念念之中,不思前境”,“于诸法上念念不住,即无缚也”。“此是以无住为本。”所谓无念,不是“百物不思,念尽除却。”若“百物不思”,亦是“法缚”(《坛经》)。神会云:“声闻

修空，住空，被空缚；修定，住定，被定缚；修静，住静，被静缚；修寂、住寂，被寂缚。”(《神会遗集语录》卷一)“百物不思”，即“修空，住空”之类也。无念是“于诸境上心不染”，“常离诸境”。(《坛经》)“于诸境上心不染”，即是“于诸法上念念不住”，此即是无住，此亦即是“于相而离相”，亦即是“无相”。所以《坛经》所谓“无念为宗，无相为体，无住为本”，实只是“无念”。“前念著境即烦恼，后念离境即菩提。”(《坛经》)此即是“善不受报”“顿悟成佛”之义。

临济(义玄)云:“如今学者不得，病在甚处？病在不自信处。你若自信不及，便茫茫地徇一切境转，被它万境回换，不得自由。你若歇得念念驰求心，便与祖佛不别。你欲识得祖佛么？只你面前听法底是。”(《古尊宿语录》卷四)又说:“道流佛法无用功处。只是平常无事，屙屎送尿，著衣吃饭，困来即卧。愚人笑我，智乃知焉。”(同上)学者要自信得及，一切放下。不必于日用平常行事外，别有用功，别有修行。只于日用平常行事中，于相而无相，于念而无念。这就是不用功的用功，也就是无修之修。

临济又云:“有时夺人不夺境，有时夺境不夺人，有时人境俱夺，有时人境俱不夺。”人是能知底主体，境是所知底对象。禅宗传说:“明上座向六祖(慧能)求法。六祖云:‘汝其暂时敛欲念，善恶都莫思量。’明上座乃禀言。六祖云:‘不思善，不思恶，正当与么时，还我明上座父母未生时面目来。’明上座于言下忽然默

契,便礼拜云‘如人饮水,冷暖自知’。”(《坛经》)父母未生明上座时,并无明上座。无明上座之人,亦无对此人之境。令明上座还其父母未生时面目,就是令其人境俱夺。人境俱夺,与“无”同体,谓之默契。契者契合,言其与无契合为一,并不是仅知有“无”。

忽然默契,就是所谓顿悟,所谓“一念相应,便成正觉”(《神会语录》)。悟与普通所谓知识不同。普通所谓知识,有能知与所知的对立。悟无能悟与所悟的对立。因其无对象,可以说是无知。但悟亦并不是普通所谓无知。悟是非有知非无知,是所谓无知之知。

赵州(从谂)《语录》云:“师问南泉(普愿):‘如何是道?’泉云:‘平常心是道。’师云:‘还可趣向不?’泉云;‘拟即乖。’师云:‘不拟争知是道?’泉云:‘道不属知不知。知是妄觉,不知是无记。若真达不疑之道,犹如太虚廓然,岂可强是非也?’”(《古尊宿语录》卷十三)舒州佛眼禅师(清远)云:“先师(法演)三十五,方落发。便在成都,听习唯识百法。因闻说:菩萨入见道时,智与理冥,境与神会,不分能证所证。外道就难,不分能所证,却以何为证?时无能对者,不鸣钟鼓,返披袈裟。后来唐三藏至彼,救此义云:‘智与理冥,境与神会时,如人饮水,冷暖自知。’遂自思惟,冷暖则可矣,作么生是自知底事?无不深疑。因问讲师,不知自知之理如何。讲师不能对。……后来浮渡山见圆鉴,看

他升堂入室，所说者尽皆说着心下事。遂住一年，令看‘如来有密语，迦叶不覆藏’之语。一日云：‘子何不早来，吾年老矣，可往参白云端和尚。’先师到白云，一日上法堂，便大悟：‘如来有密语，迦叶不覆藏’，果然果然。智与理冥，境与神会，如人饮水，冷暖自知，诚哉是言也。乃有投机颂云：‘山前一片闲田地，叉手叮咛问祖翁。几度卖来还自买，为怜松竹引青风。’端和尚觑了点头。”（《古尊宿语录》卷三十二）理为智之对象，境为神之对象。智与神为能，理与境为所。“智与理冥，境与神会”即是知对象之能，与对象之所，冥合不分。不分而又自觉其是不分，此所谓“如人饮水，冷暖自知”。南泉云：“道不属知不知。”普通所谓知识之知，有能知、所知之分。知道之知不能有此等分别。故曰：“知是妄觉。”道不属知。然人于悟中所得底能所不分，亦不是不自觉底。如其是不自觉底，则即是一个浑沌，一个原始底无知，一个“顽空”。所以说：“不知是无记。”道不属不知。

禅宗人常形容悟“如桶底子脱”。桶底子脱，则桶中所有之物，均一时脱出。得道底人于悟时，以前所有底各种问题，均一时解决。其解决并不是积极地解决，而是在悟中，了解此等问题，本来都不是问题。所以悟后所得底道，为“不疑之道”。

悟之所得，并不是一种积极底知识，原来亦不是得到什么东西。舒州云：“如今明得了，向前明不得底，在什么处？所以道，向前迷底，便是即今悟底。即今悟底，便是向前迷底。”（《古尊宿

语录》卷三十二）禅宗人常说：山是山，水是水。在你迷中，山是山，水是水。在你悟中，山还是山，水还是水。“山前一片闲田地”，“凡度卖来还自买”。田地本来就只是那一片田地，而且本来就是你的。除此外另找田地，谓之“骑驴觅驴”。既得驴之后，自以为真有所得，谓之“骑驴不肯下”。舒州云：“只有二种病，一是骑驴觅驴，一是骑驴不肯下。你道骑却驴了，更觅驴，可杀，是大病。山僧向你道，不要觅，灵利人当下识得。除却觅驴病，狂心遂息。既识得驴了，骑了不肯下，此一病最难医。山僧向你道，不要骑。你便是驴，尽山河大地是个驴，你作么生骑？你若骑，管取病不去。若不骑，十方世界廓落地。此二病一时去。心下无一事，名为道人，复有什么事？”（《古尊宿语录》卷三十二）

于悟前无道可修，于悟后亦无佛可成。黄檗《语录》云：“问：‘今正悟时，佛在何处？’师云：‘语默动静，一切声色，尽是佛事。何处觅佛？不可更头上安头，嘴上安嘴。”（《古尊宿语录》卷三）不但无佛可成，且亦无悟可得。“对迷说悟。本既无迷，悟亦不立。”（马祖语，见《古尊宿语录》卷一）此所谓“得无所得”，亦谓为“究竟无得”。

所以圣人的生活，无异于平常人的生活。禅宗人常说：“著衣吃饭，屙屎送尿。”平常人所做底，是此等平常底事。圣人所做底，亦是此等平常底事。《续传灯录》载灵隐慧远禅师与宋孝宗谈话。“师云：‘昔时叶县省禅师有一法嗣，住汉州什邡水禅院，

曾作偈示众曰：'方水潭中鳖鼻蛇，拟心相向便揶揄。何人拔得蛇头出？'上曰：'更有一句。'师曰：'只有三句。'上曰：'如何只有三句？'师对：'意有所待。'后大隋元靖长老举前三句了，乃著语云：'方水潭中鳖鼻蛇。'"（《续传灯录》卷二十八）拔得蛇头出以后，还是方水潭中鳖鼻蛇。此所谓"究竟无得"。

禅宗的主要意思，说穿点破，实是明白简单。舒州云："先师只道，参禅唤作金屎法。未会一似金，会了一似屎。"（《古尊宿语录》卷三十二）此主要意思，若说穿点破，亦毫无奇特秘密。所以禅宗人常说："如来有密语，迦叶不覆藏。"云居（道膺）云："汝若不会，世尊密语。汝若会，迦叶不覆藏。"（《传灯录》卷十七》）密语之所以是密，因众人不会也。佛果云"迦叶不覆藏，乃如来真密语也。当不覆藏即密，当密即不覆藏"（《佛果禅师语录》卷十五）。不覆藏底密，即所谓公开底秘密。

原来佛法中底宇宙论、心理学等，都可以说是"戏论之粪"（百丈语，见《古尊宿语录》卷二），亦可以说是"闲家具"（药山〔惟俨〕禅师语，见《传灯录》卷十四）。戏论之粪是需要"运出"底，闲家具是用不着底。把这些一扫而空之后，佛法所剩，就是这一点底公开底秘密。临济云："在黄檗先师处，三度问佛法大意，三度被打。后于大愚处大悟云：'元来黄檗佛法无多子。'"（《古尊宿语录》卷四）不只黄檗佛法无多子，佛法本无多子。《传灯录》卷十一，记临济此言，正作佛法无多子。

自迷而悟，谓之从凡入圣。入圣之后，圣人的生活，也无异于平常人的生活。“平常心是道”，圣人的心也是平常心。此之谓从圣入凡。从圣入凡谓之堕。堕亦可说是堕落，亦可说是超圣。（此皆曹山〔良价〕《语录》中语）超圣是所谓“百尺竿头，更进一步”。南泉云：“直向那边会了，却来这里行履。”（《古尊宿语录》卷十二。《曹洞语录》引作“先过那边知有，却来这里行履”。）“直向那边会了”，是从凡入圣。“却来这里行履”，是从圣入凡。

因为圣人做平常人所做底事，是从圣入凡，所以他所做底事虽只是平常人所做底事，而其做此等事，又与平常人所做此等事不同。百丈（怀海）云：“未悟未解时名贪嗔，悟了唤作佛慧。故云：‘不异旧时人，只异旧时行履处。’”（《古尊宿语录》卷一）黄檗云：“但无一切心，即名无漏智。每日行住坐卧，一切言语，但莫著有为法，出言瞬目，尽同无漏。”（《古尊宿语录》卷二）庞居士偈云：“神通并妙用，担水及砍柴。”担水砍柴，平常人做之，只是担水砍柴；圣人做之，即是神通妙用。

因有此不同，所以圣人虽做平常人所做底事，而不受所谓生死轮回中底果报。黄檗《语录》云：“问：‘斩草伐木，掘地垦土，为有罪相否？’师云：‘不得定言有罪，亦不得定言无罪。有罪无罪，事在当人。若贪染一切有无等法，有取舍心在，透三句不过，此人定言有罪。若透三句外，心如虚空，亦莫作虚空想，此人定言无罪。’‘禅宗下相承，心如虚空，不停留一物，亦无虚空相，罪何

处安著?’”(《古尊宿语录》卷一)圣人虽做平常人所做底事,但不沾滞于此等事,不为此等事所累。黄檗云:“但终日吃饭,未曾咬著一粒米。终日行,未曾踏着一片地。与么时,无人无我相等。终日不离一切事,不被诸境惑,方名自在人。”(《古尊宿语录》卷三)云门(文偃)亦说:“终日说事,未尝挂著唇齿,未曾道著一字。终日著衣吃饭,未曾触著一粒米,挂著一缕丝。”(《古尊宿语录》卷十六)《洞山语录》云:“师与密师伯过水次,乃问曰:‘过水事作么生?’伯曰:‘不湿脚。’师曰:‘老老大大,作这个话。’伯曰:‘尔作么生道?’师曰:‘脚不湿。’”过水而脚不湿,谓做事而不沾滞于事,不为事所累。圣人就是这一种底自在人,禅宗亦称为自由人。

这是“无修之修”所得底成就。于修时,也是要念念不著于相,于相而无相;于成就时,也是念念不著于相,于相而无相。不过于修行时如此,是出于努力;于成就时如此,则是不用努力,自能如此。这不是说,因为修行底人,养成了一种习惯,所以不必努力,自能如此。而是因为修行底人于成就时,顿悟“同无”,所以不必努力,自能如此。

圣人的境界,就是所谓“人境俱不夺”底境界。在此等境界中,山还是山,水还是水,但人已不是旧日底,从凡入圣底人了。百丈所引:“不异旧时人,只异旧时行履处。”严格地说应该说:“只异旧时人,不异旧时行履处。”人是从圣入凡,所以虽有人有

境，而仍若无人无境。“人境俱夺”，是从凡入圣的工夫。“人境俱不夺”，是从圣入凡的境界。

于上章我们说，玄学家所说圣人亦应务应世，不过是说，圣人亦能应务应世。僧肇所谓:“圣人居动用之域，而止无为之境。”不过是说:“居动用之域”无碍于“止无为之境”。若此说，则圣人的玄远，与其应务应世，动用之域，与无为之境，仍是两行，不是一行。如照禅宗所说，则应务应世，对于圣人，就是妙道；“动用之域”，就是“无为之境”。如此说，则只有一行，没有两行。

禅宗更进一步，统一了高明与中庸的对立。但如果担水砍柴，就是妙道，何以修道底人，仍须出家？何以“事父事君”不是妙道？这又须下一转语。宋明道学的使命，就在再下这一转语。

第九章

道学

张横渠的《西铭》，是道学家的一篇重要文章。《西铭》云：“乾称父，坤称母。余兹藐焉，乃混然中处。故天地之塞吾其体，天地之帅吾其性。民吾同胞，物吾与也。”“尊高年所以长其长，慈孤弱所以幼其幼，圣其合德，贤其秀也。”“知化则善述其事，穷神则善继其志。”“富贵福泽，将厚吾之生也。贫贱忧戚，庸玉女于成也。存，吾顺事，没，吾宁也。”(《正蒙·乾称》)当时及以后底道学家，都很推崇这篇文章。程明道说：“《西铭》某得此意，只是须得他子厚有此笔力。他人无缘做得。孟子后未有人及此。得此文字，省多少言语。”(《二程遗书》卷二上)

横渠以“气”为万物的根本。气之全体，他称之为太和或道。他说：“太和所谓道。中涵浮沉升降动静相感之性，是生絪缊相

荡胜负屈伸之始。”(《正蒙·太和》)气之中，涵有阴阳二性，气之涵有阴性者，是静底，是沉而下降底；气之涵有阳性者，是动底，是浮而上升底。气如是“升降飞扬，未尝止息”，“相荡”、“相感”，故有聚散。聚则为物，散复为气。“气之聚散于太虚，犹冰凝释于水。”(同上)

乾坤是天地的别名。人物俱生于天地间，天地可以说是人物的父母。《西铭》说：“乾称父，坤称母。”人与物同以乾坤为父母。不过人与物有不同者，就是人于人的形体之外，还得有“天地之性”。我与天地万物，都是一气之聚，所以我与天地万物本是一体。所以说“天地之塞吾其体”。“天地之性”是天地的主宰。我的性就是我所得于“天地之性”者，所以说：“天地之帅吾其性。”就我的七尺之躯说，我在天地之间，是非常渺小底；就我的形体及心性的本源说，我是与天地万物为一体底。了解至此，则知“民吾同胞，物吾与也”。横渠说：“性者，万物之一源，非有我之得私也。惟大人为能尽其道，是故立必俱立，知必周知，爱必兼爱，成不独成。彼自蔽而不知顺吾理者，则亦末如之何矣。”(《正蒙·诚明》)不但性是万物之一源，非有我所得私。气亦是万物之一源，非有我所得私。

人之性发为知觉。“合性与知觉，有心之名。”(《正蒙·太和》)人有心所以能觉解，性与气都是万物之一源，圣人有此觉解，所以“立必俱立，知必周知，爱必兼爱，成不独成”。此即是所

谓能尽心，能尽性。横渠说："大其心则能体天下之物。物有未体，则心为有外。世人之心，止于闻见之狭。圣人尽性，不以闻见梏其心。其视天下无一物非我。孟子谓尽心，则知性，知天，以此。天大无外，故有外之心，不足以合天心。"(《正蒙·大心》)

无外者是至大，是大全。天无外。"大其心"者"合天心"，故亦无外。合天心者，一举一动都是"赞天地之化育"。所以《西铭》说："尊高年所以长其长，慈孤弱所以幼其幼。"篇中诸"其"字，都指天言。尊高年，慈孤弱，若只是长社会的长，幼社会的幼，则其事是道德底事，作此等事底行为，是道德行为。但社会的长，亦是天的长。社会的幼，亦是天的幼。合天心者本其觉解，以尊高年，慈孤弱，虽其事仍是尊高年，慈孤弱，但其行为的意义则是长天之长，幼天之幼。其行为的意义，是超道德底。科学上所谓研究自然，利用自然，在合天心者的觉解中，都是穷神知化的工作。穷神是穷天的神，知化是知天的化。天有神化，而人穷之知之。人继天的未继之功。合天心者做此等事，亦如子继其父之志，述其父之事。所以亦有事天的意义。合天心者本其觉解，做其在社会中所应该做底事。富贵亦可，贫贱亦可，寿亦可，夭亦可。一日生存，一日继续作其在社会中应做底事；一日死亡，即作永久底休息。此所谓"存，吾顺事；没，吾宁也"。

此所说底是一种生活态度，亦是一种修养方法。此种修养方法，亦是所谓"集义"的方法。道学家的"圣功"都是用这一种

方法。所以他们以为他们是直接孟子之传。合天心者，所做底事，虽仍是道德底事，但因他所做底事对于他底意义，是超道德底，所以他的境界亦是超道德底。他并不是拘于社会之内，但对于他并没有方内方外之分。高明与中庸的对立，如是统一起来。横渠《西铭》讲明了这个义理。这就是这篇的价值之所在。

程明道说："《西铭》某得此意。"此意就是"万物一体"之意。明道的《识仁篇》亦说此意。他说："学者须先识仁。仁者浑然与物同体，义礼智信皆仁也。识得此理，以诚敬存之而已。""此道与物无对，大不足以明之。天地之用，皆我之用。孟子言万物皆备于我。须反身而诚，乃为大乐。若反身未诚，则犹是二物有对，以己合彼，终未有之，又安得乐？《订顽》(即《西铭》)意思，乃备言此体。以此意存之，更有何事？"(《遗书》卷二上)此所谓仁，是道学家所谓"万物一体之仁"。明道云："医书言手足痿痹为不仁，此言最善名状。仁者以天地万物为一体，莫非己也。认得为己，何所不至？若不有诸己，自与己不相干，如手足不仁，气已不贯，皆不属己。故博施济众，乃圣人之功用。"(《遗书》卷二上)于上第四章中，我们说：用道家的去知的方法，所得到底浑然底一，是知识上底浑然底一；用儒家底集义的方法，所得到底浑然底一，是情感上底浑然底一。明道所谓"浑然与物同体"之仁，正是情感上底浑然底一。仁者在情感上与万物浑然一体。此一体是包括一切底。此一体是一个大全。不过此大全不只是一个形式

底全。在实际上，大全中的一切，在其生意上，是彼此息息相通底。明道说："天地之大德曰生。""万物之生意最可观。斯所谓仁也。仁与天地一物也，而人特自小之，何哉？"（《遗书》卷十一）万物的生意就是天地的仁。在情感上"浑然与万物同体"，就是仁者的仁。仁者的仁，与天地同其广大，所以说："仁与天地一物也。"

仁与天地同其广大，所以说："此道与物无对，大不足以名之。"就实际上说，任何事物，皆在天地的一团生意中，皆在天地的仁中，但不是任何事物皆觉解其是如此。大部分底人亦不觉解其是如此。此所谓"物自小之"。圣人在天地一团生意中，而又觉解其真是如此。此所谓"反身而诚"。反者如所谓"回光返照"，是人的觉解的自反。自反而真觉解"万物皆备于我"，是所谓反身而诚。若反身未诚，则仍有人我之分。我是我，天地是天地，"以己合彼"，终未能与之相合，此所谓"终未有之"。"识得此理"，即《新原人》所谓知天。又以实心实意，时时注意此理，即所谓"以诚敬存之"。如此久之，则可得到"浑然与物同体"的经验，是即《新原人》所谓同天。孟子养浩然之气的方法是集义。集义是孟子所谓"必有事焉"。时时集义，不可间断。此所谓无忘。集义既久，浩然之气，自然而生。不可求速效，助之长。此所谓无助。"必有事焉，勿忘无助"，是集义的方法。明道于此说："以诚敬存之而已，更有何事？""以诚敬存之"，是"必有事焉"是"勿

忘”。“更有何事”,是“勿助”。

真正底仁者,就是圣人。圣人与天地万物为一体,所以天地万物,对于他不是外,他亦不是内。他与天地万物,不是“二物有对”,所以中间没有内外之分。他于应物处世,亦无所谓内外之分。明道答张横渠书云:“所谓定者,动亦定,静亦定,无将迎,无内外。苟以外物为外,牵己而从之,是以己性为有内外也。且以性为随物于外,则当其在外时,何者为在内?是有意于绝外诱,而不知性之无内外也。既以内外为二本,则又乌可遽语定哉?夫天地之常,以其心普万物而无心。圣人之常,以其情顺万事而无情。故君子之学,莫若廓然而大公,物来而顺应。”“人之情各有所蔽,故不能适道。大率患在于自私而用智。自私则不能以有为为应迹;用智则不能以明觉为自然。……与其非外而是内,不若内外之两忘也。两忘则澄然无事矣。无事则定,定则明,明则尚何应物之为累哉?”(《明道文集》卷三)明道的这一封信,后人称为《定性书》,此书中所说底意思,有许多与禅宗相同。将禅宗的意思,推至其逻辑底结论,即有明道《定性书》的意思。

道学家所谓动静的对立,就是我们于上数章中所说入世出世,“游于方之内”及“游于方之外”的对立。出世底人,“游于方之外”,离俗玄远,是主于静。入世底人,“游于方之内”,应付世事,是主于动。老庄及原来底佛家,都是主于静。早期的道学家,亦注重静。周濂溪说:“圣人定之以中正仁义而主静,立人极

焉。”(《太极图说》)后来道学家,说境界,则不说静,而说定;说方法,则不说静而说敬。这是一个很大底改变。静是与动对立底。定与敬不是动的对立,而是静与动的统一。就境界说,“动亦定,静亦定”。就方法说,动亦敬,静亦敬。

圣人动亦定,静亦定,对于他无所谓内外之分。因为他已“浑然与物同体”。“万物皆备于我”,“天地之用,皆我之用”,故对于他无所谓“外物”。主静者以世间底事为“外物”,视之为一种引诱,可以扰乱他的静者。但对于圣人,既无所谓外物,故亦不“有意于绝外诱”。他的心与天地同其广大,亦与天地同其无私。其心是如“鉴空衡平”。有事来则顺心的明觉的自然反应以应之。此所谓“廓然而大公,物来而顺应”。

圣人不自私亦不用智。这就是玄学家及禅宗所谓无心。玄学家及禅宗都说圣人无心。道学家说:天地无心,圣人有心。明道说:“天地之常,以其心普万物而无心。圣人之常,以其情顺万事而无情。”伊川说:“天地无心而成化。圣人有心而无为。”不过玄学家及禅宗所谓圣人无心,亦是说圣人有心而无所沾滞系著。其意亦是如明道所说,“圣人之常,以其情顺万事而无情”;如伊川所说,“圣人有心而无为”。《定性书》说:“自私则不能以有为为应迹。用智则不能以明觉为自然。”圣人廓然大公,物来顺应,应物以无心,这就是“以有为为应迹”,“以明觉为自然”。应物顺于明觉之自然,就是于念而无念;“以有为为应迹”,就是于相而

无相。如此则有为即是无为。

说至此，可见明道《定性书》的意思，有许多与禅宗的意思相同。不过禅宗仍要出家出世，这就是他有“恶外物之心”，而“求照无物之地”。他们还不能“内外两忘”。他们有了一个意思，但还没有把那个意思，推到它的逻辑底结论。他们还不十分彻底。若真正内外两忘底人，则世间底事，与出世间事，对于他并无分别。不仅担水砍柴是妙道，即事父事君亦是妙道。就他的境界说，他是廓然大公，如天地“心普万物而无心”。就他的行为说，他是物来顺应，对于物无所选择，无可无不可。高明与中庸的对立，如此即统一起来。

伊川与明道，旧日称为二程，旧日并以为二程的思想，是相同底。其实明道近于道家与禅宗，是道学中底心学一派的鼻祖。伊川是注重于《易传》所说的“道”，他重新发现了理世界，为道学中底理学一派的领袖。

伊川云：“天下物皆可以理照，有物必有则。一物须有一理。”（《遗书》卷十八）严格地说，他应该说，有一类物，须有一理。他的意思也是如此。在中国语言中，言物之多，则称为万物或百物；言理之多，亦曰万理或百理。伊川说：“若论道则万理具备。”（《遗书》卷十五）又说：“天理云者，万理俱备，元无少欠。”（《遗书》卷十八）万理都是本来有底，它们不会先无后有，亦不会先有后无。伊川云：“天理云者，这一个道理，更有甚穷已？不为尧存，

不为桀亡。”“这上头更怎生说得存亡加减？是它元无少欠，百理俱备。”(《遗书》卷二上)又说：“此个亦不少，亦不剩，只是人看它不见。”(《遗书》卷二上)“人看它不见”，言其是超乎形象底。

理是不变底。伊川说：“理在天下，只有一个理，放诸四海而准。须是质诸天地，考诸三王，不易之理。”(《遗书》卷二上)理亦是不动底。伊川又说：“天理具备，元无少欠。不为尧存，不为桀亡。父子君臣，常理不易，何曾动得?”(《遗书》卷二上)

实际底事物，是理的实例。理是本来如此底，人知之与否，对于其有，不发生影响。一理在实际上有实例与否，对于其有，亦不发生影响。伊川说：“百理俱在平铺放著。几时道尧尽君道，添得些君道多，舜尽子道，添得些子道多？元来依旧。”(《遗书》卷二上)尧尽君道，为君道之理，立一实例。舜尽子道，为子遭之理，立一实例。但君道之理，并不因有实例而有所增，亦不因无实例而有所减，它是“元来依旧”。此所谓：“不为尧存，不为桀亡。”

理世界中，“万理俱备”。虽“看它不见”，但它是不增不减，“元来依旧”。理世界是所谓“冲漠无朕，万象森然”。“冲漠无朕”，言其是超乎形象。“万象森然”，言“百理俱在平铺放著”。

《易·系辞》说：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”照伊川的解释，理是形而上者，事物是形而下者。形而上者是本来如此底，不会先无后有，亦不会先有后无。这就是说，它是无生灭

底，或可以说，它是无所谓生灭底。形而下者则是有生有灭底。其生由于气之聚，其灭由于气之散。形而下底事物之存在，以理为其形式，以气为其原质。用亚力士多德的话说，理是事物存在的式因；气是事物存在的质因。

理学的系统，至朱子始完全建立。形上形下，朱子分别更清。朱子说："形而上者，无形无影，是此理。形而下者，有情有状，是此器。"（《语类》卷九十五）在形上方面，必先有某理，然后在形下方面，始能有某种事物。朱子说："做出那事，便是这里有那理。凡天地生出那物，便是那里有那理。"（《语类》卷一百一）又说："阶砖便有阶砖之理。竹椅便有竹椅之理。"（《语类》卷四）有某理然后可有某种事物。有某种事物必有某理。但有某理，不必即有某种事物。朱子说："若在理上看，则虽未有物而已有物之理。然亦但有其理而已，未尝实有是物也。"（《答刘叔文》，《文集》卷四十六）

一类事物的理，是一类事物的最完全底形式，亦是一类事物的最高底标准。标准亦称为极。《语录》云："事物皆有个极，是道理极至。蒋元进曰：'如君之仁，臣之敬，便是极。'先生曰：'此是一事一物之极。总天地万物之理，便是太极。'"（《语类》卷九十四）太极是万理的总和，亦就是天地万物的最高标准。

太极是本来如此底。朱子云："要之理之一字，不可以有无论。未有天地之时，便已如此了也。"（《答杨志仁》，《文集》卷五

十八)我们亦不能问:太极在什么地方。朱子说:"太极无方所,无形体,无地位可顿放。"(《语类》九十四)太极亦无动静。"太极理也,理如何动静?有形则有动静。太极无形,不可以动静言。"(郑子上问语,朱子以为然。见《文集》卷五十六)太极亦不能造作。朱子云:"若理则只是个洁静空阔底世界,无形迹,它却不会造作。"(《语类》卷一)

这是一个超乎形象底世界,"人看它不见",但它却不是空底。朱子常称理为"实理",言其确是有底,其有是无妄底。朱子说:"太极是五行阴阳之理皆有,不是空底物事。若是空时,如释氏说性相似。"又曰:"释氏只见得皮壳,里面许多道理,他却不见,他皆以君臣父子为幻妄。"(《语类》卷九十四)又说:"释氏说空,不是便不是。但空里面须有道理始得。若只说道,我是个空,而不知有个实底道理,却做甚用?譬如一渊清水,清冷澈底,看来一如无水相似。他便道此渊只是空底,不曾将手去探,是冷是温,不知道有水在那里面。释氏之见正如此。"(《语类》卷一二六)

道家、佛家均未说及理世界。他们说到超乎形象底,但其所说超乎形象底,均是不可言说、不可思议底。所以他们只能说无,只能说空。理是超乎形象底,但却是可言说、可思议底。严格地说,只有理才是可言说、可思议底。理才真正是言说思议底对象。严格地说:具体底事物,亦是不可言说、不可思议底。它

只是可感觉底。理真正是有名。具体底事物，亦不是有名，它是可以有名。它是个"这"，不过"这"是可以有名底。我们可以说：有不可感觉，亦不可思议底，这是无名；有只可思议，不可感觉底，这是有名；有不可思议，只可感觉底，这是可以有名。

理世界的重新发现，使人得一个超乎形象底、洁净空阔底世界。它是不增不减，不生不灭，无动无静。有某种实际底事物，必有某理。但有某理，不一定有某种实际底事物。人"见"此世界，方知其以前所见，拘于形象之内者，是如所谓井蛙之见。这个新"见"，可以"开拓万古之心胸"。这是一个精神的极大底解放。

理不会造作，无动无静。其能动而"会造作"者是气。气是形下世界所以能构成底原质。朱子说："天地之间，有理有气。理也者，形而上之道也，生物之本也。气也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必禀此理，然后有性；必禀此气，然后有形。"(《答黄道夫》，《文集》卷五十八）又说："疑此气，是依傍这理行。及此气之聚，则理亦在焉。盖气则能凝结造作，理却无情意，无计度，无造作。只此气凝聚处，理便在其中。"(《语类》卷一）在理学的系统中，气的地位有似于在道家系统中底道。不过在此方面，程朱是横渠的继续，其所谓气，有似于横渠所谓气。横渠所谓气，如"野马尘埃"(《正蒙·太和》)，亦是一种物。朱子所谓气，虽未明说是如"野马尘埃"，但也有清浊正偏可说，所以

仍是一种物，是可以有名，不是无名。他不是超乎形象底。在横渠及程朱的系统中，气之观念，不是一个形式底观念，是一个积极底观念。

气凝聚为某物，此某物必是某种物。是某种物，必是禀受某理。其所禀受底某理，即是其性。所以说："人物之生，必禀此理，然后有性。"某形则是气所凝聚。所以说："必禀此气，然后有形。"

人禀受有知觉灵明之性，有仁义礼智之性，所以人能有知觉灵明，有恻隐、善恶、是非、辞让之情。知觉灵明之性，仁义礼智之性是未发。实际底知觉灵明，及恻隐、善恶、是非、辞让之情，是已发。未发谓之性，已发谓之情。所谓心包括已发未发。此所谓"心统性情"。

人的心中，不仅有上述诸理，而且有万理的全体。这就是说，人的心中，有整个底太极。不仅人如此，每一物皆如此。朱子说："人人有一太极，物物有一太极。"(《语类》九十四)又说："统体是一太极。然又物物各具一太极。"(同上)或问朱子："如此，则是太极有分裂乎?"朱子说："本只是一太极，而万物各有禀受，又自各全具一太极尔。如月在天，只一而已。及散在江湖，则随处而见，不可谓月已分也。"(同上)

虽人人有一太极，物物有一太极，然因其所禀之气，有清浊偏正之不同，所以或知之，或不知之。人以外底物，所禀底气，是

较浊而偏底，所以人以外底物，完全不知有理有太极。人所禀之气，较清而正，所以人可以知其禀受有理有太极。不过虽可以知，但仍须用一番工夫，然后能知。照朱子的说法，此工夫即是《大学》所说"格物致知"的工夫。

朱子《大学章句》格物章补传云："所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。盖人心之灵，莫不有知，而天下之物，莫不有理。惟于理有未穷，故其知有未尽也。是以大学始教，必使学者，即凡天下之物，莫不因其已知之理，而益穷之，以求至乎其极。至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。"朱子此说，正如柏拉图的"回忆说"。照柏拉图的说法，人的灵魂，对于所有的"观念"，本已有完全底知识。但因为肉体所拘，所以灵魂不记忆其本有底知识。哲学家或诗人，以灵感或其研究算学或科学底工夫，能使其灵魂上升，离肉体之拘，而回复其原有底知识。在此时，哲学家或诗人，如出了洞穴而重见天日。他在洞穴中，所见者不过是些事物的影象，及灯火的光。既出洞穴，他始能见真实底事物，及日月的光明。这是柏拉图于《理想国》中所设底比喻，以比喻一种境界。这种境界，是朱子所谓"一旦豁然贯通"，"众物之表里精粗无不到"，"吾心之全体大用无不明"的境界，有此等境界底人，朱子谓之圣人，柏拉图谓之哲学家或诗人。

有这种境界底人所做底事，也就是君臣父子、人伦日用之

事。不过这些事对于他都不只是事,而是永恒底理的实例。他的境界极高,而所做底仍就是一般人所做底事。高明与中庸的对立,亦如是统一起来。

继明道之后,心学的领袖是陆象山。象山可以说是直接为禅宗下转语者。象山的哲学及修养的方法,是禅宗的方法,至少可以说是,最近乎禅宗的方法底方法。

若用禅宗的方法,则见程朱理学一派,所求太多,所说亦太多。这就是象山所谓“支离”。象山幼时闻人诵伊川语,“自觉若伤我者”。“尝谓人曰:‘伊川之言,奚为与孔子孟子不类?’”“他日读古书,至宇宙二字,解者曰:‘四方上下曰宇。往古来今曰宙。’忽大省曰:‘宇宙内事,乃己分内事。己分内事,乃宇宙内事。’又尝曰:‘宇宙便是吾心,吾心便是宇宙。’”(《全集》卷三十三)他的“大省”,就是禅宗所谓悟。有了此悟,以后只须自信得及,一切放下。明道《识仁篇》说:“识得此理,以诚敬存之而已,不须防检,不须穷索。”亦有此意。

学者须先有此悟。这就是所谓“先立乎其大者”。象山云:“近有议吾者云:‘除了先立乎其大者一句,全无技俩。’吾闻之曰:‘诚然。’”(《全集》卷三十四)先立乎其大者以后,可以自信得及。自信者,自信“万物森然于方寸之间,满心而发,充塞宇宙,无非是理”(同上)。于此点自信得及,则知“道遍满天下,无些子空阙。四端万善,皆天之所予,不劳人妆点,但是人自有病,与他

相隔了”(《全集》卷十五)。知不劳妆点则即无须妆点。知有病则只须去病。此谓一切放下。

象山云:“此理在宇宙间,何尝有所碍?是你自沉埋,自蒙蔽,阴阴地在个陷阱中,更不知所谓高远底。要决裂破陷阱,窥测破罗网。”又说:“激厉奋迅,决破罗网,焚烧荆棘,荡夷污泽。”又说:“彘鸡终日营营,无超然之意。须是一刀二断。营营地讨个甚么?”这很有临济“逢著就杀”的意思。这也就是所谓“一切放下”。

象山自以为他的方法是减,朱子的方法是添。《语录》云:“因说定夫旧习未易消。若一处消了,百处皆可消。予谓晦庵逐事为他消不得,先生曰:‘不可将此相比。他是添。’”(《全集》卷三十五)又说:“圣人之言自明白。且如‘弟子入则孝,出则弟’,是分明说与你,入便孝,出便弟。何须得传注!学者疲精神于此,是以担子越重。到某这里,只是与他减担。”(同上)

减的方法也是一切放下的方法。一切放下之后,只有我的一个心,我一个“人”。象山云:“仰首攀北斗,翻身依北辰。举头天外望,无我这般人。”此所谓我一个“人”正是“这般人”。这般人是所谓大人、大丈夫。象山云:“大世界不享,却要占个小蹊小径子。大人不做,却要为小儿态。可惜。”至此境界,不仅所谓传注的担子不必要,即六经也不必要。此所谓“学苟知本,六经皆我注脚”(《全集》卷三十四)。

自信得及，一切放下。四端万善，皆吾性中所固有，只需顺之而行。象山云："人精神在外，至死也劳攘。须收拾作主宰。收得精神在内。当恻隐即恻隐，当羞恶即羞恶，谁欺得你？谁瞒得你？见得端的后，常涵养，是甚次第！"所谓收拾精神，就是注意于自己。这是所谓"反身"。亦是禅宗所谓"回光返照"。普通人都只注意于外界事物。此所谓"精神在外，至死也劳攘"。收拾精神，回光返照，能悟到宇宙即是吾心，吾心即是宇宙。则所谓外物，又不是外。即应付外物，亦不是劳攘。其所以不是劳攘，因其心已是"廓然而大公"，其应事亦是"物来而顺应"也。象山云："凡事莫如此滞滞泥泥。某平生于此有长，都不去著他事。凡事累自家一毫不得。每理会一事时，血脉骨髓，都在自家手中。然我此中都似个闲闲散散，全不理会事底人，不陷事中。"此正是禅宗所谓："终日吃饭，未曾咬著一粒米。终日穿衣，未曾挂著一缕丝。"

由上所说，我们可见，象山的哲学及修养方法，是最近于禅宗底。说他的哲学及修养方法是"易简"、是"直捷"，是不错底。程朱一派，说象山是近禅，也是不错底。不过象山自己不承认他是近禅，这也是不错底。因为他是说：事父事君，也是人的性分内事，也是妙道。他下了这个转语，他所讲底，便是道学，不是禅宗。

心学的最后底大师是王阳明。阳明的哲学及修养方法，也

是注重在自信得及，一切放下。自信得及是自信自己有知善知恶的良知。一切放下，是不拟议计较，只顺良知而行。阳明的《大学问》解释大学的三纲领云："大人者，以天地万物为一体者也，其视天下犹一家，中国犹一人焉。若夫间形骸而分尔我者，小人矣。大人之能以天地万物为一体也，非意之也，其心之仁，本若是其与天地万物而为一也。岂惟大人，虽小人之心，亦莫不然，彼顾自小之耳。""是故苟无私欲之蔽，则虽小人之心，而其一体之仁，犹大人也。一有私欲之蔽，则虽大人之心，而其分隔隘陋，犹小人矣。故夫为大人之学者，亦惟去其私欲之蔽，以自明其明德，复其天地万物一体之本然而已耳。非能于本体之外，而有所增益之也。""明明德者，立其天地万物一体之体也。亲民者，达其天地万物一体之用也。故明明德必在于亲民，而亲民乃所以明其明德也。""至善者，明德亲民之极则也。天命之性，粹然至善，其灵昭不昧者，此其至善之发现，是乃明德之本体，而即所谓良知者也。至善之发现，是而是焉，非而非焉，轻重厚薄，随感随应，变动不居，而亦莫不有天然之中，是乃民彝物则之极，而不容少有拟议增损于其间也。少有拟议增损于其间，则是私意小智，而非至善之谓矣。"(《王文成公全书》卷二十六)人的良知，就是人的明德之发现。顺良知的命令而行，就是致良知。对于良知如有拟议增损，就是私意小智。私意小智就是明道《定性书》所谓自私用智。



>>> 王阳明像。

良知是人的明德的发现。所以致良知乃所以回复人的明德的本体，人的"天地万物一体之仁"。阳明云："人心是天渊，无所不赅。原是一个天，只为私欲障碍，则天之本体失了。""如此念念致良知，将此障碍窒塞，一齐去尽，则本体已复，便是天渊了。"（《全书》卷二）象山说："宇宙不曾限隔人，人自限隔宇宙。"致良知就是所以去此限隔。

致良知就是明明德。明德是"天地万物一体之仁"，所以明明德就在于实行仁。所以说："明明德必在于亲民，而亲民乃所以明其明德也。"致良知也就是致良知于行事。顺良知的命令行事，然后良知之知，方为完成。这就是阳明所谓"知行合一"。《传习录》云："爱曰：'如今人尽有知得父当孝，兄当弟者，却不能孝，不能弟。便是知与行分明是两件。'先生曰：'此已被私欲隔断，不是知行的本体了。未有知而不行者，知而不行，只是未知。圣贤教人知行，正是要复那本体，不是着你只恁地便罢。'""某尝说：'知是行的主意，行是知的功夫。知是行之始，行是知之成。若会得时，只说一个知，已自有行在；只说一个行，已自有知在。'"（《全书》卷一）人的心之本体，在其不为私欲所蔽之时，知行只是一事。如人"乍见孺子将入于井，有怵惕恻隐之心"。顺此心之自然发展，则必奔走往救之。此奔走往救之行，只是怵惕恻隐之心之自然发展，不是另一事。此所谓"知是行之始，行是知之成"。此时若有转念，或因畏难而不往，或因恶其父母而不

往，则有知而无行，这都是由于自私用智，非知行本体如此。又如人知当孝父，顺此知之自然发展，则必实行孝之事。其有不能行孝之事，则亦是其心为私欲所蔽。其心为私欲所蔽，则有良知而不能致之，其良知之知亦即本能完成。致良知就是去其私欲之蔽，以回复知行的本体，也就是回复明德的本体。

王阳明《传习录》云："先生尝言，佛氏不著相，其实著了相。吾儒著相，其实不著相，请问。曰：'佛怕父子累，却逃了父子。怕君臣累，却逃了君臣。怕夫妇累，却逃了夫妇。都是为个君臣父子夫妇著了相，便须逃避。如吾儒有个父子，还他以仁；有个君臣，还他以义；有个夫妇，还他以别。何曾著父子君臣夫妇的相？'"这就是把禅宗的理论推至其逻辑底结论。禅宗说：于相而无相，于念而无念。如果如此，则何不于父子君臣夫妇之相，亦于相而无相；于事父事君之念，亦于念而无念？这是禅宗的一间未达之处，亦是其不彻底处。心学就在这些处批评禅宗，也就在这些处接著禅宗。

良知是知，致良知是行，一心一意专注于致良知，即是用敬。真觉解良知是万物一体底明德的发现，而又一心一意专注于在行事上致良知，如此则高明与中庸的对立，即统一起来。阳明的形上学，不如明道、象山的空灵。用禅宗的话说，他的形上学是有点"拖泥带水"。用我们的话说，他的形上学对于实际，太多肯定。不过致良知三字，把心学的修养方法，说得更确切、更清楚。

照以上所说，道学已把所谓高明、中庸、内外、本末、精粗等对立，统一起来。明道说："居处恭，执事敬，与人忠。此是彻上彻下语。圣人元无二语。"（《遗书》卷二上）伊川说："后人便将性命别作一般事说了。性命孝弟，只是一统底事。至如洒扫应对，与尽性至命，亦是一统底事。无有本末，无有精粗。""然今时非无孝悌之人，而不能尽性至命者，由之而不知也。"（《遗书》卷十八）圣人所做底事，就是这些事。虽就是这些事，但这些事圣人做之，都成妙道。此所谓"迷则为凡"，"悟则为圣"。彻上彻下，都是一统底事，是一行不是两行。事父事君，亦是妙道，这是把禅宗所一间未达者，也为之戳穿点破。这可以说是"百尺竿头，更进一步"了。

所以用道学家的方法而成为圣人底人，"即其所居之位，乐其日用之常"，"而其胸次悠然，直与天地万物，上下同流"。（《论语》曾点言志章朱子注）程明道诗云："年来无事不从容，睡觉东窗日已红。万物静观皆自得，四时佳兴与人同。道通天地有形外，思入风云变态中。富贵不淫贫贱乐，男儿到此自豪雄。"（《明道文集》卷一）这就是道学家所谓孔颜乐处，也就是在天地境界底人的乐处。

第十章

新统

宋明道学，没有直接受过名家的洗礼，所以他们所讲底，不免著于形象。于第六章中，我们说：阴阳家的宗教与科学，与道家混合，成为道教。早期的道学的宇宙论，出于道教。周濂溪的太极图，邵康节的先天易，出于道教是很显然底。张横渠的关于气底说法，似亦是起源于道教。他的《西铭》说“乾称父，坤称母”，免不了有一点图画式底思想。他所说底气，更是在形象之内底。他对于他所谓气的说法，都是对于实际底肯定。

程朱所说底气，虽比横渠所说底气，比较不著形象，然仍是在形象之内底。他们所谓理，应该是抽象底，但他们对于抽象，似乎尚没有完全底了解。例如朱子说：“阴阳五行之不失其序，便是理。”这是以秩序为理，秩序虽亦可称为理，但抽象底理并不

是具体事物间底秩序，而是秩序之所以为秩序者，或某种秩序之所以为某种秩序者。

有人说："朱子道，陆子禅。"这话是有根据底。道学中底理学一派，受道教底影响多。心学一派，受禅宗的影响多。心学虽受禅宗的影响，但他们亦只讲到禅宗的"是心是佛"，没有讲到禅宗的"非心非佛"。这就是说，他们所讲底，还有一点著于形象。阳明尤其是如此。

由此我们可以说，宋明道学家的哲学，尚有禅宗所谓"拖泥带水"的毛病。因此，由他们的哲学所得到底人生，尚不能完全地"经虚涉旷"。他们已统一了高明与中庸的对立。但他们所统一底高明，尚不是极高明。

清朝人很似汉朝人，他们也不喜作抽象底思想，也只想而不思。他们喜欢"汉学"，并不是偶然底。中国哲学的精神的进展，在汉朝受了一次逆转，在清朝又受了一次逆转。清朝人的思想，限于对道学作批评，或修正。他们的修正，都是使道学更不近于高明。他们的批评，是说道学过于玄虚。我们对于道学底批评，则是说它还不够玄虚。

中国哲学的精神的进展，在汉朝受了逆转，经过了三四百年，到玄学始入了正路。中国哲学的精神的进展，在清朝又受了逆转，又经过了二三百年，到现在始又入了正路。我们于本章以我们的新理学为例，以说明中国哲学的精神的最近底进展。

在西洋，近五十年来，逻辑学有极大底进步。但西洋的哲学家，很少能利用新逻辑学的进步，以建立新底形上学。而很有些逻辑学家利用新逻辑学的进步，以拟推翻形上学。他们以为他们已将形上学推翻了，实则他们所推翻底，是西洋的旧形上学，而不是形上学。形上学是不能推翻底。不过经过他们的批评以后，将来底新底形上学，必与西洋的旧形上学，不大相同。它须是"不著实际"底，它所讲底须是不著形象，超乎形象底。新底形上学，须是对于实际无所肯定底，须是对于实际，虽说了些话，而实是没有积极地说什么底。不过在西洋哲学史里，没有这一种底形上学的传统。西洋哲学家，不容易了解，虽说而没有积极地说什么底"废话"，怎样能构成形上学。在中国哲学史中，先秦的道家，魏晋的玄学，唐代的禅宗，恰好造成了这一种传统。新理学就是受这种传统的启示，利用现代新逻辑学对于形上学底批评，以成立一个完全"不著实际"底形上学。

但新理学又是"接著"宋明道学中底理学讲底。所以于它的应用方面，它同于儒家的"道中庸"。它说理有同于名家所谓"指"。它为中国哲学中所谓有名，找到了适当底地位。它说气有似于道家所谓道。它为中国哲学中所谓无名，找到了适当底地位。它说了些虽说而没有积极地说什么底"废话"，有似于道家，玄学以及禅宗。所以它于"极高明"方面，超过先秦儒家及宋明道学。它是接著中国哲学的各方面的最好底传统，而又经过

现代的新逻辑学对于形上学的批评，以成立底形上学。它不著实际，可以说是“空”底。但其空只是其形上学的内容空，并不是其形上学以为人生或世界是空底。所以其空又与道家，玄学，禅宗的“空”不同。它虽是“接著”宋明道学中底理学讲底，但它是一个全新底形上学。至少说，它为讲形上学底人，开了一个全新底路。

在新理学的形上学的系统中，有四个主要底观念，就是理、气、道体及大全。这四个都是我们所谓形式底观念。这四个观念，都是没有积极底内容底，是四个空底观念。在新理学的形上学的系统中，有四组主要底命题。这四组主要底命题，都是形式命题。四个形式底观念，就是从四组形式底命题推出来底。

在新理学的形上学的系统中，第一组主要命题是：凡事物必都是什么事物，是什么事物，必都是某种事物。有某种事物，必有某种事物之所以为某种事物者。借用旧日中国哲学家底话说：“有物必有则。”

凡事物都是可以说它是甚么底。例如山是山，水是水。山可以说它是山，水可以说它是水。既是甚么，则即属于甚么类。例如山属于山类。水属于水类。形上学不能说，实际中有些甚么类。但可以说，凡事物都必属于某些类。

山是山，水是水。山不是非山，水不是非水。山之所以是山而不是非山，必因山有山之所以为山；水之所以是水而不是非

水，必因水有水之所以为水。这是对于山水的形式底解释。山之所以为山或水之所以为水，不是这座山或这条水所独有。因为别底山亦有山之所以为山，别底水亦有水之所以为水。别底山与这座山不同，但均有山之所以为山。别底水与这条水不同，但均有水之所以为水。一切山所共有之山之所以为山，或一切水所共有之水之所以为水，新理学中称之为山之理或水之理。有山则有山之理。有水则有水之理。有某种事物，则有某种事物之理。某种事物之理是有名，某种事物是可以有名。

有某种事物必有某种事物之所以为某种事物者。这就是说："有某种事物，涵蕴有某种事物之所以为某种事物者。"在此命题中，其所涵蕴者所说，不能多于其涵蕴者所说。在此命题中，"有某种事物"是涵蕴者。"有某种事物之所以为某种事物者"是所涵蕴者。所以在此命题中"有某种事物之所以为某种事物者"之有，其意义不能多于"有某种事物"之有。有某种事物之有，新理学谓之实际底有，是于时空中存在者。"有某种事物之所以为某种事物者"之有，新理学谓之真际底有，是虽不存在于时空而又不能说是无者。前者之有，是现代西洋哲学所谓存在。后者之有，是现代西洋哲学所谓潜存。

"有某种事物，涵蕴有某种事物之所以为某种事物者。"从此命题，我们又可推出两命题。一是：某种事物之所以为某种事物者，可以无某种事物而有。一是：某种事物之所以为某种事物

者，在逻辑上先某种事物而有。

例如："有山涵蕴山之所以为山者。"在此命题中，如"有山"是真底，则"有山之所以为山者"亦是真底。但如"有山之所以为山者"是真底，则"有山"不必是真底。这就是说，如有山，则必有山之所以为山者，但有山之所以为山者，不必有山。如有山之所以为山者不必有山，则山之所以为山者，可以无山而有。

又例如："有山涵蕴有山之所以为山者。"照此命题所说，如有山，必先有山之所以为山者。此犹如"甲是人涵蕴甲是动物"，则甲如是人，必先是动物。此所谓先，是就逻辑上说，并不是就时间上，或实际上说。山之所以为山者，本来并不在时间，本来不是实际底。

就知识方面说：若无某种事物，我们不能知有某种事物之所以为某种事物者。但就逻辑方面说：无某种事物之所以为某种事物者，不能有某种事物。我们可以从无某理推知无某种事物，不能从无某种事物推知无某理。因此我们可以说：理可以多于实际事物的种类。假如我们可以说：理是有数目底，则理的数目可以大于实际的事物的种类的数目。

总所有底理，新理学中，名之曰太极，亦曰理世界。理世界在逻辑上先于实际底世界。"冲漠无朕，万象森然。"如用图画式言语说，我们可以说，其中底花样可以多于实际底世界。于是从对于实际作形式底解释，我们发现一新世界，一"洁净空阔底世

界"(朱子语)。

在新理学的形上学的系统中,第二组主要命题是:事物必都存在。存在底事物必都锈存在。能存在底事物必都有其所有以能存在者。借用中国旧日哲学家的话说,有理必有气。

第一组主要命题,是就某种事物著思。此一组主要命题,是就一个一个底事物著思。就某种事物著思,有某种事物,必有某种事物之所以为某种事物者。但有某种事物之所以为某种事物者,不必有某种事物。我们不能从理推到事实,更不能从理推出事实。即存在的理,我们也不能从其中推出存在。存在的理,是存在之所以为存在者。有存在之所以为存在者,不必即有存在。但一个一个底事物是存在底。我们从一个一个底事物著思,对于一个一个事物的存在,作形式底解释,即得如上述诸命题。能存在底事物,都必有其所有以能存在者。事物所有以能存在者,新理学中谓之气。实际底事物,都是某种事物。这就是说,实际底事物,都实现某理。理不能自实现。必有存在底事物,理方能实现。事物必有其所有以能存在者,方能存在。所以说:有理必有气。我们借用这一句话所要说底意思是,有实现底理必有实现理底气。

所谓气,有相对底意义,有绝对底意义。就其相对底意义说,气亦可是一种事物。例如我们问:甚么是一个人之所有以能存在者?或可说:他的血肉筋骨,是他所有以能存在者。一个人

的血肉筋骨,可以说是一个人的气。此所谓气是就其相对底意义说。血肉筋骨,还是一种事物。一个人的血肉筋骨,必仍有其所有以能存在者。或可说:某种有机底原质,是一个人的血肉筋骨所有以能存在者。某种有机底原质,还是一种事物。一个人的血肉筋骨所有的某种有机底原质,必仍有其所有以能存在者。如此推问,以至于一不能说什么者。此不能说是什么者,只是一切事物所有以能存在者,而其本身,则只是一可能底存在。因为它只是一可能底存在,所以我们不能问;什么是它所有以能存在者。这就是新理学中所谓真元之气。气曰真元,就是表示,此所谓气,是就其绝对意义说。我们说气,都是就其绝对底意义说。

我们不能说气是什么。其所以如此,有两点可说。就第一点说,说气是什么,即须说:存在底事物是此种什么所构成者。如此说,即是对于实际,有所肯定。此种什么,即在形象之内底。就第二点说,我们若说气是什么,则所谓气,亦即是一能存在底事物,不是一切事物所有以能存在者。气并不是什么。所以气是无名,亦称为无极。

在新理学的形上学的系统中,第三组主要命题是:存在是一流行。凡存在都是事物的存在。事物的存在,是其气实现某理或某某理的流行。实际的存在是无极实现太极的流行。总所有底流行,谓之道体。一切流行涵蕴动。一切流行所涵蕴底动,谓之乾元。借用中国旧日哲学家的话说:"无极而太极。"又曰:"乾

道变化，各正性命。”

这一组命题，都是从对于实际底事物，作形式底解释得来者。所以我们可以断定其为实际底事物所不可逃。存在是一流行。因为存在是一动，是一建立。动必继续动，然后才不至于不动。存在必继续存在，然后才不至于不存在。继续就是流行。事实上没有仅只存在底存在。所以凡存在都是事物的存在。存在者是事物，是事物者必是某种事物，或某某种事物。是某种事物或某某种事物，即是实现某理或某某理。实现某理或某某理者是气。气实现某理或某某理，即成为属于某种或某某种底某事物。没有不存在底事物。亦没有存在而不是事物者，亦没有是事物而不是某种事物者。所以凡事物的存在都是其气实现某理或某某理的流行。

实际就是事物的全体。太极就是理的全体，所以实际的存在就是无极实现太极的流行。总一切底流行谓之道体。道体就是无极而太极的程序。

一切流行涵蕴动。因为流行就是动。就逻辑方面说，于实现其余底理之先，气必实现动之理；气必先实现动之理，然后方能有流行。但就事实方面说，只是流行底流行，事实上是没有底。事实上，所有底流行，总是实现某种事物的理的流行。犹之实际上所有底动物，都是某种动物。无论是何种动物，都涵蕴是动物。就逻辑方面说，一个某种动物，必先是动物，然后方能是

某种动物。但就事实方面说，不是任何种动物，而只是动物底动物，事实上是没有底。只是动物底动物，虽为事实上所没有，而却为任何种动物所涵蕴。在逻辑上说，它是先于任何种动物。在图画式底思想中，所谓先后，都是时间底先后，如此看，则先于任何种动物底动物，即是动物之祖。但上所谓先后，不是时间底。所谓动物，不是动物之祖，而只是"动物"。事实上虽没有只是流行底流行，但只是流行底流行却为任何流行所涵蕴。在逻辑上说，它是先于任何流行。它是第一动者。在图画式底思想中"第一动者"创造一切，就是所谓上帝。但它不是上帝，亦不是创造者，只是一切流行所涵蕴底动。此动既已是动，则是气已实现动之理。在《新理学》中，我们称之为"气之动者"。后来又说："气之动者"可称为乾元(《新理学答问》)。可称为乾元者，言其有似于图画式底思想中，所谓创造者。我们所谓乾元，可以说是气的纯活动。所谓纯活动者，言其只实现动之理，而尚未实现别底理。我们说"尚未"，只是就逻辑说，不是就实际或时间说。说有乾元，亦只是对于实际，作形式底解释，不是作积极底解释。所以说有乾元，对于实际并无所肯定。说有上帝或创造者，则对于实际有所肯定。

在新理学的形上学的系统中，第四组主要命题是：总一切底有，谓之大全。大全就是一切底有。借用中国旧日哲学家的话说："一即一切，一切即一。"

大全就是一切底有的别名，所以说大全是一切底有，是一重复叙述底命题。一切事物均属于大全。但属于大全者不仅只一切事物。形上学的工作，是对于一切事实作形式底解释。既作此等解释，乃有理世界的发现。形上学的对象，就是一切。于其工作开始之时，形上学见所谓一切，是实际中底一切。于其工作将近完成之际，形上学见所谓一切，不只是实际中底一切，而且是真际中底一切(真际包括实际)。有有实际底有者。有只有真际底有者。总一切底有，谓之大全。因其是一切底有，故谓之全，此全非一部分底全，非如所谓全中国全人类之全，所以谓之大全。

大全亦称宇宙。此所谓宇宙，并不是物理学或天文学中所谓宇宙。物理学或天文学中所谓宇宙，是物质底宇宙。物质底宇宙，亦可以说是全，但只是部分底全，不是大全。此所谓宇宙不是物质底宇宙，是大全。

大全亦可名为一。中国先秦哲学家，佛家，及西洋哲学家，亦常说一。为表示其所说底一，不是普通所谓一，先秦哲学家说太一或大一。佛家常说妙一。西洋哲学家常将其所谓一的第一字母作大写。新理学亦借用佛家的话说："一即一切，一切即一。"

我们虽借用佛家的话，说我们的意思，但我们的意思与佛家不同。新理学虽说：一即一切，一切即一，但并不肯定，一切事物

之间，有内部底关联或内在底关系。新理学所谓一，只肯定一形式底统一。一只是一切的总名。所以虽说"一即一切，一切即一"，但对于实际并无所肯定。

以上四组命题，都是分析命题，亦可说是形式命题。此四组形式命题，予人以四个形式底观念，即理之观念、气之观念、道体之观念、大全之观念。新理学以为，真正底形上学底任务，就在于提出这几个观念并说明这几个观念。

理及气是人对于事物作理智底分析，所得底观念。道体及大全是人对于事物作理智底总括，所得底观念。于上文第五章中，我们说，《易传》所谓道，是我们所谓理的不清楚底观念；道家所谓道，是我们所谓气的不清楚底观念。我们说它们是不清楚底，因为《易传》所谓道的观念，及道家所谓道的观念，都还是可以再分析底。《易传》所谓道，及道家所谓道，都是能生者。我们还可以说，有能生者，必有能生者之所以为能生者。这是能生之理。实际底能生者，是存在底。存在必有其所有以能存在者。这是能生者之气。《易传》所说底道，近乎是我们所谓理，而又不纯是理。道家所说底道，近乎是我们所谓气，而又不纯是气。所以我们说，这些观念是不纯粹底观念。它们所表示底，还不是"物之初"(《庄子》中底名辞)。此所谓"物之初"之"初"，不是就时间说，是就逻辑说。理与气是"物之初"。因为理与气都是将事物分析到最后所得底。我们不能对事物作再进一步底分析。所

以它们就是“物之初”，不能有再“初”于它们者。

理之观念有似于希腊哲学（如柏拉图，亚力士多德的哲学）中及近代哲学（如海格尔的哲学）中底“有”之观念；气之观念，有似于其中底“无”之观念；道体之观念，有似于其中底“变”之观念；大全之观念，有似于其中底“绝对”之观念。照西洋传统形上学的说法，形上学的任务，也就是在于说明这一类底观念。我们说，新理学中所得到底四个观念，“有似于”西洋传统形上学中底四个观念。因为新理学中底四个观念，都是用形式主义底方法得来底。所以完全是形式底观念，其中并没有积极底成分。西洋传统形上学中底四个观念，则不必是用形式主义的方法得来底，其中有积极底成分。有积极底成分者，对于实际，有所肯定，无积极底成分者，对于事际，无所肯定。

严格底说，大全的观念，与其所拟代表者，并不完全相当。大全是一观念，观念在思中，而此观念所拟代表者，则不可为思之对象。大全既是一切底有，则不可有外。惠施说：“至大无外，谓之大一。”大全是不能有外底大一，如有外于大全者，则所谓大全，即不是大全。如有外于大一者，则是有二，有二，则所谓大一，即不是一。如以大全为对象而思之，则此思所思之大全，不包括此思。不包括此思，则此思所思之大全为有外。有外即不是大全。所以大全是不可思议底。大全既不可思议，亦不可言说，因为言说中，所言说底大全，不包括此言说。不包括此言说，

则此言说所言说之大全为有外，有外即不是大全。不可思议，不可言说者，亦不可了解。不可了解，不可说它是“漆黑一团”，只是说其不可为了解的对象。

由此方面说，道体亦是不可思议、不可言说底。因为道体是一切底流行。思议言说亦是一流行。思议言说中底道体，不包括此流行。不包括此流行，即不是一切底流行。不是一切底流行，即不是道体。

气亦是不可思议、不可言说底。不过其所以是如此，与大全或道体之所以是如此不同。大全或道体所以是如此，因为我们不可以大全或道为思议言说的对象。为思议言说底对象底大全或道体，不是大全或道体。气所以是不可思议、不可言说底，因为我们不能以名名之。如以一公名名之，则即是说它是一种什么事物，说它依照某理。但它不是任何事物，不依照任何理。所以于新理学中，我们说：我们名之曰气。我们说：此名应视为私名。但形上学并非历史，其中何以有私名，这也是一困难。所以名之以私名，亦是强为之名。

或人可说：清朝人所以批评道学者，就是因它是“空虚之学”（顾亭林语），没有实用。颜习斋说：“圣人出，必为天地建承平之业。”南北两宋，道学最盛，“乃上不见一扶危济难之功，下不见一可相可将之材”，“多圣多贤之世，乃如此乎”？（《存学编·性理评》）道学已是空虚无用。若新理学中底几个观念，都是形式底

观念,更不能使人有对于实际底知识。道学尚讳言其近玄学近禅宗,新理学则公开承认其近玄学近禅宗。新理学岂不是更无实用?

于此我们说:我们现在是讲哲学。我们只能就哲学讲哲学。哲学本来是空虚之学。哲学是可以使人得到最高境界底学问,不是使人增加对于实际底知识及才能底学问。《老子》作为道与为学的分别。讲哲学或学哲学,是属于为道,不是属于为学。

以前大部分中国哲学家的错误,不在于他们讲空虚之学,而在于他们不自知,或未明说,他们所讲底,是空虚之学。他们或误以为圣人,专凭其是圣人,即可有极大底对于实际底知识,及驾驭实际底才能。或虽无此种误解,但他们所用以描写圣人底话,可使人有此种误解。例如《易传》说:"圣人与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶。"《中庸》说:"圣人可以赞天地之化育。"《庄子·逍遥游》向郭注说:"夫圣人之心,极两仪之至会,穷万物之妙数。"僧肇《肇论》说:圣人"智有穷幽之鉴,神有应会之用"。又说:"夫圣人功高二仪而不仁,明逾日月而弥昏。"朱子讲格物致知的工夫,说:"至于用力之久,而一旦豁然贯通焉,则众物之表里精粗无不到,而吾心之全体大用无不明矣。"这些话可予人以印象,以为圣人,专凭其是圣人,即可无所不知,无所不能。学为圣人,亦如佛教道教中,所谓学为佛、学为仙。学到某种程度,自然有某种灵异。普通人以为圣人必有

极大底知识才能，即道学中，亦有许多人以为是如此。于是有许多道学中底人，都自以为，他们已竟用了“居敬存诚”的工夫，对于实际底知识，才能，都可以不学而自能。于是他们不另求知识，不另求才能。不另求当然无知识，无才能。这些人“徒以生民立极，天地立心，万世开太平之阔论，钤束天下，一旦有大夫之忧，当报国之日，则蒙然张口，如坐云雾”（黄梨洲语，《南雷文定》后集卷三）。这些人是无用之人。他们成为无用之人，因为他们不知他们所学底是无用之学。若使他们知他们所学底是无用之学，他们即早另外学一点有用之学，他们也不至成为无用之人。

新理学知道它所讲底是哲学，知道哲学本来只能提高人的境界，本来不能使人有对于实际事物底积极底知识，因此亦不能使人有驾驭实际事物底才能。哲学可能使人于洒扫应对中，尽性至命，亦可能使人于开飞机放大炮中，尽性至命。但不能使人知怎样洒扫应对，怎样开飞机放大炮。就此方面说，哲学是无用底。

在以上所讲底各家中，了解并明说上所说底意思者，只有禅宗与阳明。禅宗明白承认圣人，专凭其是圣人，不必有知识才能。他们说：圣人所能做底事，也就是穿衣吃饭，拉屎撒尿。他们说：禅是金屎法，不会一似金，会了一似屎。不过一般人都以为他们这种说法，是反说底。又因禅宗未完全脱去宗教的成分，一般人又传说禅宗的大师，有种种底灵异。因此禅宗虽有此说，

而未为后来底人，所了解、所注意。

阳明有“拔本塞源之论”。他说：“夫拔本塞源之论，不明于天下，则天下之学圣人者，将日繁日难。斯人沦于禽兽夷狄，而犹自以为圣人之学。”“圣人之学，所以至简至易，易知易从，易学易能，而以成才者，正以大端惟在复心体之同然，而知识技能，非所与论也。”（《答顾东桥书》，《传习录（中）》）阳明又说：“所以为精金，在足色，而不在分两。所以为圣者，在纯乎天理，而不在才力也。故虽凡人而可为学，使此心纯乎天理，则亦可为圣人。犹一两之金，比之万镒。虽分两悬绝，而其到足色处，可以无愧。故曰：人皆可以为尧舜，以此。”（《传习录（上）》）此说虽是而尚有一间未达。才力与境界，完全是两回事。两者不必有联带底关系。说有才力底圣人是万镒之金，无才力底圣人是一两之金，似乎才力与境界，尚多少有联带底关系。于此点我们可以说，阳明尚未尽脱流俗之见。

新理学中底几个主要观念，不能使人有积极底知识，亦不能使人有驾驭实际底能力。但理及气的观念，可使人遊心于“物之初”。道体及大全的观念，可使人遊心于“有之全”。这些观念，可使人知天、事天、乐天，以至于同天。这些观念，可以使人的境界不同于自然、功利，及道德诸境界（详见《新原人》）。

这些观念，又都是“空”底。他们所表示底都是超乎形象底。所以由这些观念所得到底境界，是虚旷底。在这种境界中底人，

是“经虚涉旷”底。

在这种境界中底人，虽是“经虚涉旷”，但他所做底事，还可以就是人伦日用中底事。他是虽玄远而不离实用。在这种境界中底人，虽“经虚涉旷”，而还是“担水砍柴”，“事父事君”。这也不是“担水砍柴”，“事父事君”，无碍其“经虚涉旷”，而是“担水砍柴”，“事父事君”，对于他就是“经虚涉旷”。他的境界是极高明，但与道中庸是一行不是两行。

在这种境界中底人，谓之圣人。哲学能使人成为圣人。这是哲学的无用之用。如果成为圣人，是尽人之所以为人，则哲学的无用之用，也可称为大用。

圣人是“人之至者”（邵康节语），人之至者，也就是所谓至人。某种对于实际底知识才能，可以使人成为某种职业底人，例如医生、工程师等。但哲学不能使人成为某种职业底人，只能使人成为至人。至人是不限于职业底。任何有用于社会底职业中底人，都可成为至人，但人不可专以成至人为他底职业。如果他若如此，他即如和尚之专以成佛为职业，他即落于高明与中庸的对立。

圣人不能专凭其是圣人即能做事，但可以专凭其是圣人，即能做王。而且严格地说，只有圣人，最宜于做王。所谓王，指社会的最高底首领。最高底首领并不需要亲自做什么事，亦不可亲自做什么事。这就是道家所谓“无为”。“上必无为而用天下，

下必有为为天下用。”当最高首领的“无为”，并不是无所作为，而是使用群才，令其自为。当最高首领者，无须自为，所以亦不需要什么专门底知识与才能。他即有专门底知识与才能，他亦不可自为。因为他若有为，则即有不为。他不为，而使用群才，令其自为，则无为而无不为。

当最高首领底人，所需要底是“廓然大公”底心，包举众流底量。只有在天地境界中底人，最能如此。他自同于大全。自大全的观点，以看事物，当然有“廓然大公”底心。在他的心中，“万物并育而不相害，道并行而不相背”，他当然有包举众流底量。在他的境界中，他“不与万法为侣”，真是“首出庶物”，所以他最宜于做社会的最高底首领。

所以圣人，专凭其是圣人，最宜于做王。如果圣人最宜于做王，而哲学所讲底又是使人成为圣人之道，所以哲学所讲底，就是所谓“内圣外王之道”。新理学是最玄虚底哲学，但它所讲底，还是“内圣外王之道”，而且是“内圣外王之道”的最精纯底要素。

20世纪哲人冯友兰的《贞元六书》：《新理学》《新事论》《新世训》《新原人》《新原道》《新知言》，构成了他完整的新理学哲学体系。它既是冯友兰哲学思想成熟的标志，也是他一生治学的最高成就，更使他成为继往开来、具有国际声誉的大师。《贞元六书》寓意民族抗战虽在艰苦之时，但亦处在觉醒和复兴的前夜，表达民族一定要复兴的坚定信念。冯友兰的新理学哲学体系，囊括了人生的各个方面：才命、心性、功利、道德，情、性、灵与肉、欲与好，自然、风流、处事方法，从人生、境界、修养、心灵到社会、政治、经济、文化，无一不渗透到他那人人都能够看得懂的文字中，并一以贯之地把人生境界论作为起点、巅峰与归宿，真正追求的是诠释人生的价值与意义，堪称一部人生的教科书。

ISBN 978-7-301-23227-9

9 787301 232279 >

定价：35.00元